

Tilburg University

"Theologia semper iuvenescit"

Quisinsky, Michael; Amherdt, François-Xavier; Schelkens, K.

Publication date:
2014

Document Version
Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Quisinsky, M., Amherdt, F-X., & Schelkens, K. (2014). *"Theologia semper iuvenescit": études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*. (Théologie pratique en dialogue; Vol. 39). Academic Press Fribourg.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Théologie pratique en dialogue n. 39

Dirigée par François-Xavier Amherdt et Salvatore Loiero

MICHAEL QUINSKY / KARIM SCHELKENS /
FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT (DIR.)

« Theologia
semper iuvenescit »

Études sur la réception de Vatican II offertes
à Gilles Routhier

PRÉFACE

Par Christoph Theobald

Il est, en amitié, de très agréables devoirs ! Comme celui de soutenir les jeunes auteurs de cet ouvrage, désirant marquer leur reconnaissance à leur maître, le Professeur Gilles Routhier, pour tout ce qu'il a déjà accompli dans sa mission de théologien et de pasteur, et pour ce qu'il est au milieu de nous, au moment où nous fêtons son sixantième anniversaire.

Un tel jour marque, en effet, une étape de maturité qui invite tout naturellement à se réjouir ensemble du long chemin parcouru par le jubilaire. Heureusement, un tel bilan ne peut qu'être provisoire ; car si Gilles Routhier est effectivement l'auteur d'une œuvre importante, faite d'un ensemble impressionnant d'études, décisives et reconnues comme telles, sur le concile Vatican II, en ecclésiologie fondamentale et en théologie pratique, sa créativité, portée par une longue expérience ecclésiale et universitaire, reste une promesse de fécondité à venir. Nous admirons tous sa mobilité, non seulement dans l'espace – ce qui, tout compte fait, va de soi pour le Québécois qu'il est – mais aussi au plan intellectuel. Elle lui donne cette grande sensibilité aux fractures et mutations qui se produisent sous nos yeux, une sensibilité capable de discernement au carrefour des métiers d'historien, d'ecclésiologue et de consultant averti et apprécié, intervenant très régulièrement sur le terrain des Eglises locales, au Canada comme ailleurs.

Sans doute, les futurs chercheurs qu'il a attirés et formés, ou retrouvés comme collaborateurs, ont-ils repéré ce charisme bien spécifique de leur maître ; ils en ont bénéficié,

comme lui-même a su apprendre de ses élèves ou plus jeunes collègues. Le titre de ce volume de mélanges, *Theologia semper iuvenescit*, suggère à merveille ce type d'échange : en faisant référence à un passage de la constitution *Dei verbum* (N° 24) du concile Vatican II, il applique à Gilles Routhier ce que ce document considère comme condition principale d'un « rajeunissement permanent de la théologie », à savoir la capacité à « scruter la vérité cachée dans le mystère du Christ » en s'appuyant sur ce que l'histoire nous offre, à savoir la lettre des Ecritures, inséparable de la *Paradosis* qui s'exprime dans un éventail précis de pratiques ecclésiales avec leurs variations, selon la diversité des temps et des lieux.

Or, le passage d'une génération à une autre participe de ce possible rajeunissement, car, en introduisant d'autres intérêts, sensibilités et perspectives, il « éprouve », au sens le plus fort du terme, les précompréhensions et préjugés des plus anciens et relance, parfois contre vents et marées, une recherche commune. Des prises de pouvoir d'une génération sur ce qui est « communément » reçu ou doit l'être ne sont en effet pas rares. Gilles Routhier est, lui, particulièrement sensible à la fécondité des « passages générationnels », dans sa perception de la réception de Vatican II et, en conséquence, dans sa manière de laisser la place à de plus jeunes chercheurs. Y a-t-il plus grande joie pour un enseignant que de faire l'expérience de ce type de fécondité, en concordance et en contemporanéité avec le mystère même du Christ ? Le rajeunissement du cœur et de l'intelligence de la foi y passe certes par des épreuves, mais ce n'est plus alors une question d'âge.

Mais justement, quelles sont les insistances particulières de la « jeune génération » de chercheurs qui s'expriment

dans ce volume ? Il serait bien aventureux, à partir de ces sept contributions ici rassemblées, de conclure à une sensibilité caractéristique de toute une génération (même si certains se réclament volontiers d'une telle sensibilité commune). Peut-être quelques accents spécifiques se laissent-ils quand même distinguer.

Il est d'abord particulièrement significatif que les auteurs prennent globalement leurs distances par rapport aux grands types d'interprétations conciliaires, pratiquées depuis les années soixante-dix du dernier siècle. Ils les jugent redevables de *schèmes bipolaires* et de *jeux d'opposition* ; que celles-ci soient maintenues ou dissoutes dans une synthèse supérieure ne change rien à leur parti pris polémique. Ne vaudrait-il pas mieux laisser subsister ces positions dans leurs diversités ? Elles existaient déjà avant le Concile (malgré l'omniprésence d'une néoscholastique officielle) et ont été reçues par lui, le plus souvent dans des textes de compromis et, pour certains, sous forme composite. Cette *pluralité* ne serait-elle pas un aspect typique du catholicisme qui n'obéit jamais à une logique alternative, mais plutôt à une tendance intégrative, capable de maintenir les contraires comme tels ? On pourrait identifier, dans ce type d'approche, non seulement une sensibilité historienne, à juste titre défiante par rapport à des synthèses théologiques pouvant rapidement devenir idéologiques, mais encore une certaine ecclésiologie *catholique* paisiblement supposée ou affirmée, sans que l'aspect inévitablement conflictuel de la recherche de la vérité ne semble figurer parmi les intérêts premiers de nos auteurs.

De ce point de vue, il n'est pas surprenant que les voix alternatives de la scène conciliaire soient davantage

entendues, en particulier l'opposition interne au Concile, émanant du *Coetus internationalis patrum*, et la première réception de Vatican II par les catholiques traditionalistes. Le projecteur ne s'oriente pas uniquement sur le fait que la Fraternité Saint Pie X s'érige en juge de ce qui est « en-dehors » de la tradition et de ce qui ne l'est pas; il pointe surtout ce que cette Fraternité représente ou ce que représentaient ses devanciers comme « élément » parmi d'autres dans une histoire sociale et culturelle du catholicisme, beaucoup plus large que la plupart des discours théologiques ne le laissent entendre.

Il est donc normal que les études ne portent pas seulement sur la période préconciliaire dans son étendue et sa diversité, mais aussi sur les différentes étapes de réception conciliaire, en particulier sur celle qui a vu paraître au grand jour les clivages qui n'avaient pas disparu pendant le Concile et qui se multiplient désormais selon des paramètres nationaux et culturels, selon des interactions et des jeux d'influence de plus en plus complexes. Gilles Routhier a fréquemment rappelé le risque qui consiste à trop simplifier le concept de « réception conciliaire », et à ne pas tenir assez compte des évolutions bien spécifiques que le Concile a déclenchées dans les diverses Eglises locales.

Cette inscription de l'événement et du corpus conciliaire dans une histoire où les points de vue se multiplient quasi indéfiniment, tout en restant englobés dans la « note » de catholicité, rend-elle pour autant impossible un discours théologique sur le concile et dans ses traces, discours qui obéirait à une autre « formalité » que celle dont l'historien est porteur et garant ? Le volume que nous tenons entre les mains manifeste à l'évidence que ce n'est nullement le cas. Instruit par les travaux des historiens, l'ecclésiologue par

exemple trouve dans une lecture transversale et prospective de l'œuvre conciliaire des moyens puissants, non seulement pour corriger des confusions existantes (celle par exemple qui consiste à vouloir résoudre les problèmes que pose aujourd'hui le ministère presbytéral par la promotion du diaconat ou des ministères laïcs), mais aussi pour introduire dans la question de la pluri-ministèrialité de l'Eglise des critères de cohérence évangélique et éthique. Des remarques analogues peuvent être faites à propos de la question fondamentale de la vision du monde du Concile, question qui porte essentiellement sur la relation entre histoire humaine et histoire du salut, et qui est, aujourd'hui encore, travaillée de l'intérieur par la pluralité des approches conciliaires et post-conciliaires.

Tout compte fait, on peut donc se demander si la véritable mutation des points de vue, mutation qui commence à s'imposer parmi les chercheurs, historiens et théologiens, ne consiste pas à honorer jusqu'au bout l'« ouverture » de l'événement et du corpus conciliaire : à savoir le fait que l'événement *et* le corpus émergent d'une histoire préconciliaire déjà plurielle – catholique ? – qui « se concentre » en quelque sorte en un moment conciliaire, en recevant une certaine visibilité et une lisibilité normative, avant que ces « fixations » nouvelles ne s'introduisent comme « référent » différencié dans le laboratoire de l'histoire post-conciliaire où celles-ci restent livrées à notre responsabilité créatrice de récepteurs et d'interprètes. Quand on ne traite pas seulement de l'événement conciliaire mais aussi du corpus textuel, produit par l'assemblée, il faut tenir compte de cette « ouverture ». Elle est historique *et* eschatologique ; car c'est le mystère du Christ qui, dans ce *kairos*, s'offre de nouveau à notre réception.

Préface

Merci à ceux qui ont pris l'initiative de convoquer les auteurs de ce volume. Merci à tous les contributeurs qui font preuve que *theologia semper iuvenescit*. Et merci au récipiendaire de ce cadeau d'anniversaire. *Ad multos annos !*

INTRODUCTION

*Par Michael Quisinsky, Karim Schelkens
et François-Xavier Amherdt*

« *Theologia [...] semper iuvenescit* » — « La théologie se rajeunit toujours ». C'est par ces mots que le concile Vatican II, dans sa constitution sur la Révélation Divine (*Dei Verbum* 24), décrit le caractère vivant de la théologie, enracinée dans la Parole de Dieu en lien avec la Tradition. Si c'est dans la vérité du mystère du Christ que puise la théologie, c'est dans l'histoire humaine et avec ses propres moyens qu'elle le fait. Le rajeunissement permanent de la théologie est donc tout d'abord dû à la succession des générations, à leurs approches et à leurs questionnements. Mais ce rajeunissement permanent est également inhérent à une théologie qui prend son contenu, ses sources et sa destination au sérieux.

C'est dans ces deux sens que Gilles Routhier contribue au rajeunissement de la théologie. Sa manière d'en penser le contenu et celle de travailler ses sources l'orientent tout naturellement vers ce qui fait partie de la destination de la théologie : la transmission de la foi dans le monde d'aujourd'hui et pour le monde de demain. On comprend donc aisément que Gilles Routhier, fin connaisseur de l'histoire chrétienne, tourné vers l'avenir, inspire et soutienne de manière désintéressée et dialogale les recherches de jeunes théologiens, pratiquant une certaine « intergénérationnalité » de cette discipline en créant des liens, en stimulant des débats et en accueillant des idées d'horizons divers. Mais Gilles Routhier, pour qui la théologie

s'inscrit dans l'histoire, est également soucieux de soutenir les recherches de jeunes chercheurs dans des disciplines avoisinantes, comme par exemple l'histoire ecclésiastique. C'est pourquoi nous avons demandé la contribution de Philippe J. Roy, un jeune historien dont Gilles Routhier a codirigé la thèse sur la minorité conciliaire, et que nous tenons à remercier de manière particulière pour son aide précieuse dans la naissance de ce volume.

Theologia semper iuvenescit : ce n'est pas par hasard que de jeunes théologiens qui ont été amenés à travailler avec Gilles Routhier veuillent lui rendre hommage à l'occasion de son soixantième anniversaire dans un livre sur la réception et l'herméneutique de Vatican II, concile auquel le professeur Routhier a consacré et consacre toujours une part importante de son travail, comme en témoigne la bibliographie sélective que le lecteur trouvera à la fin de l'ouvrage. Pour les auteurs de ce livre, qui proviennent d'horizons divers, Gilles Routhier fut d'une aide précieuse : directeur de recherches doctorales et postdoctorales toujours disponible pour les uns, il fut un collègue généreux et affable pour les autres. Pour tous, il fut et reste prodigue de son temps et de ses conseils.

Le présent livre est donc offert en hommage et en remerciement au professeur Gilles Routhier, dont l'œuvre se distingue dans le paysage théologique post-conciliaire. Sa thèse, réalisée sous la direction du professeur Hervé Legrand, reflète en quelque sorte l'intuition d'« ecclésiologie totale » d'Yves Congar, à qui Routhier vient de consacrer une biographie écrite en collaboration avec Joseph Famerée : l'Église, dans sa foi et dans ses structures, s'inscrit dans l'histoire humaine ; par conséquent, l'ecclésiologie est un véritable carrefour de méthodes et de

disciplines. Fidèle à cette intuition, Gilles Routhier ne s'intéresse pas seulement à tel ou tel aspect de la vie de l'Église, mais à son ensemble, dans le passé aussi bien que dans le présent, dans son Québec natal et ailleurs. Il en va de même pour le concile Vatican II qu'il ne considère pas comme un événement isolé. Fort de cet horizon au spectre large, Routhier enrichit les recherches sur Vatican II depuis plusieurs décennies par des perspectives renouvelantes. En même temps, à partir de Vatican II et au-delà, il nourrit les discussions contemporaines dans différentes disciplines liées à la théologie telles que le droit canonique, la pédagogie religieuse et la catéchèse, la théologie du laïc et des ministères, etc. Bien évidemment, il ne s'agit pas là pour lui d'aspects séparés, mais bien au contraire d'approches et de perspectives qui s'interpénètrent. Par ailleurs, à cause de sa rigueur scientifique, Gilles Routhier est un universitaire respecté bien au-delà des facultés de théologie. Au-delà de l'Université, il est reconnu par la société de son temps dans laquelle il s'inscrit pleinement, comme le montrent ses interventions dans les médias, mais également « sur le terrain », dans de nombreux diocèses et paroisses à travers le monde. Car en même temps, Gilles Routhier est également un pasteur au service de ce que Vatican II appelle le Peuple de Dieu. Prêtre de l'archidiocèse de Québec, son enracinement pastoral nourrit sa réflexion théologique, de même que sa réflexion théologique se fait à l'horizon des défis de la situation pastorale. Gilles Routhier tâche donc de reprendre l'intuition conciliaire consistant à mettre en rapport les dimensions pastorales et dogmatiques de la foi. C'est ainsi qu'il représente cette « catholicité » dont témoignent Vatican II et sa réception.

Theologia semper iuvenescit : comme l'œuvre de Gilles Routhier le suppose, les théologiens qui ont participé à la rédaction à ce volume sont persuadés que le rajeunissement de la théologie passe par l'interdisciplinarité et par une vision transversale de l'histoire du christianisme. Quant aux historiens, ils sont persuadés qu'il est indispensable de bien connaître la théologie pour écrire une histoire qui soit incarnée dans la réalité ecclésiologique. Comme Gilles Routhier l'a montré à plusieurs reprises, Vatican II est un événement qu'il faut inscrire dans l'histoire et qui nécessite une approche historique. Si cette approche est indispensable pour comprendre le concile, pour la plupart des théologiens contemporains Vatican II représente également un « style », une manière de penser et une inspiration, ce qui est d'ailleurs au cœur même de l'herméneutique conciliaire à propos de laquelle Gilles Routhier a consacré plusieurs travaux. Les contributeurs de ce volume appartiennent par ailleurs à une génération qui peut travailler à partir des recherches importantes et fécondes de la génération qui l'a précédée, mais qui le fait à partir de ses propres questions. Ils se situent donc, en quelque sorte, au-delà de certaines querelles qui ont pu accompagner les discussions et les recherches sur Vatican II ces dernières décennies, et qui témoignent de l'intérêt non seulement scientifique, mais aussi spirituel et existentiel porté sur le concile par les générations qui se succèdent depuis cet événement majeur du XX^e siècle. Chacun à sa manière, les jeunes auteurs de ce volume sont à l'écoute des questionnements de leur génération, qui demandent des approches nuancées, équilibrées et constructives. Par ailleurs, ils proviennent de plusieurs pays. Cette dimension cosmopolite témoigne en elle-même d'une caractéristique essentielle de l'œuvre du professeur québécois : son

internationalisation. Mais il faut également mettre en évidence l'amplitude de ses travaux sur Vatican II, que le présent livre a voulu souligner en offrant des contributions sur l'histoire du concile et sa réception, sur certains enjeux de son herméneutique théologique et pratique, sur des notions précises telle que le salut ou l'histoire du salut. Comme Gilles Routhier l'a montré à plusieurs reprises, le concile Vatican II est un événement qu'il faut inscrire dans l'histoire et qui nécessite une approche historique.

Enfin, nous sommes particulièrement heureux que Christoph Theobald, qui partage avec Gilles Routhier ce souci intergénérationnel, ait accepté de préfacer ce livre, mais surtout de soutenir cette publication avec l'enthousiasme qui le caractérise.

Quant aux responsables de la collection « Théologie pratique en dialogue », aux Éditions Academic Press de Fribourg / Freiburg en Suisse, ils se réjouissent de cette première publication français-anglais et du dialogue qu'elle instaure entre des chercheurs en provenance des deux côtés de l'Atlantique (canadiens et américains d'une part, français, allemands, flamands et suisses d'autre part).

Cette capacité dialogale correspond à la charte de la revue internationale *Lumen Vitae* dont Gilles Routhier est le directeur adjoint, ainsi qu'au projet du *Centre d'études pastorales comparées* récemment créé à la Faculté de théologie fribourgeoise.

FROM DUALISM TO PLURALITY

In Defence of a « Catholic Reading » of the Second
Vatican Council

Par Karim Schelkens

A Council for Today

There's no avoiding it. Whatever theological journal one opens these days, it inevitably contains an article, editorial, or, at the very least, extensive set of references to the Second Vatican Council (1960-1965). This, of course, has to do with the fact that the Council is celebrating its fiftieth anniversary. In the coming years, countless conferences, lecture series and other commemorative activities are set to give colour to the life of the Church, theological endeavour, and, perhaps more than one might suspect, the pastoral reality. And why not ? If we are to believe the eminent conciliar historian Hubert Jedin, the impact of a council (he was referring to Trent) needs fifty years to become tangible. Fifty years has passed since Vatican II, so perhaps there is hope.

But the picture is anything but uniform. Anyone inclined to explore a Catholic blog or two – for fun or for more professional purposes – will immediately understand what I mean. Alternatively, simply Google the term Vatican II and it won't be long before you see my point. There can be no doubt whatsoever that the Council still fires imaginations, but it also continues to rock more than the occasional boat. Opinions are clearly divided, as book titles such as that of Alexandra von Teuffenbach, *Eine etwas andere Geschichte*

des Zweiten Vatikanums testify¹; divided in terms of intellectual level, the environment in which they emerge, their language and style². We will return to this below. What is important at the present juncture is to observe on the basis of simple empirical fact that on the internet and in publications of various sorts a number of people have radically rejected the Council. Concepts such as « modernism³ » and « heresy » are no strangers to the polemic. Others insist that the Council should be seen as a necessary « revolution⁴ », embrace it as the most innovative event the Church has experienced in the last century. Between these extremes there is a broad grey zone with more than a few shades of opinion and a multitude of positions, so much so that introducing students to Vatican II and the issues surrounding it is no sinecure. Both students and teachers are in much the same boat.

¹ Alexandra VON TEUFFENBACH, *Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums*, Berlin, Morus Verlag, 2004.

² John W. O'MALLEY, « Trent and Vatican II. Two Styles of Church », in : Raymond BULMAN and Frederick J. PARRELLA (ed.), *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, New York NY, Oxford University Press, 2006, p. 301-320. See also Gerard WHELAN, « Interpreting Vatican II. Questions of Style, Meaning, Truth », *Gregorianum* 92, 2011, p. 606-616.

³ Dominique BOURMAND, *Cent ans de modernisme. Généalogie du Vatican II*, Paris, Clovis, 2003.

⁴ Andrew GREELEY, *The Catholic Revolution. New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council*, Berkeley CA, Los Angeles CA, University of California Press, 2004 ; see also Erik BORGMAN, « Gaudium et Spes. The Forgotten Future of a Revolutionary Document », *Concilium* 41, 2005, p. 388-397.

The goal of the present contribution, however, is not to review the range of current interpretations of Vatican II – although that might be of some value *in se*. My opening sketch has a modest purpose, namely to establish the fact that the Council continues to be a source for discussion and debate and to observe at the same time that interpretations are so divergent that the word « polarisation » spontaneously comes to mind as a descriptive concept, including all the ideological baggage the said concept has accumulated over the years. This is particularly tangible today, especially in the Italian Church, but also in the United States⁵. The Roman doctrinal authorities are evidently aware of this tense situation, and even Benedict XVI has spoken out repeatedly on the question of an appropriate « hermeneutics of Vatican II⁶ » – his own papal perspective generating its own polemic⁷. A further question thus arises, hackneyed, prosaic and banal : « so what ? ». What do we do with this fragmented picture ? But if we transcend its banality the question becomes epistemological : where is the truth to be found ? Which is the true/correct reading of Vatican II ? The question also acquires a theological-pastoral impact when it is posed as follows : how should 21st century Christians read this evidently « disturbing » Council in a loyal yet critically responsible manner ?

⁵ See, for example, Ormond RUSH, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York NY, Paulist Press, 2004, and the recent and extremely interesting book by Massimo FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York NY, Paulist Press, 2012.

⁶ Ulrich RUH, « Hermeneutik. Benedikt XVI. äußerte sich grundsätzlich zur Deutung des Konzils », *Herder-Korrespondenz* 60, 2006, p. 58-59.

⁷ See in this regard Joseph A. KOMONCHAK, « Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II », in : Alberto MELLONI and Giuseppe RUGGIERI (ed.), *Chi ha paura del Vaticano II ?*, Roma, Carocci, 2009, p. 69-84.

Questions call for answers, but at the same time every answer nowadays can only serve as a springboard to a broader response ; hence the present contribution. Nevertheless, if we are to take Jedin seriously, it would be inappropriate for theologians and Church historians of the younger generation to ignore the question completely⁸. There is too much at stake. Now that the Council is half a century behind us, I sense the time has come for me as a Church historian (who understands « Church history » as a matter of principle as a theological discipline and not as a branch of profane historiography) to hazard a contribution to the conversation. The generational aspect is important here, and as a « young » Church historian I feel urged to look at the Council and the challenges it presents to scholars of my generation. A new way of dealing with the conciliar heritage comes with a new generation. For the Church historian that I am, the Council, together with the multitude of debates on its implementation that raged throughout the 1960s and 1970s, indeed belong to the domain of history. Against this background, the present article hopes to offer a few modest stepping stones towards a (re-)reading of the Council. Before we proceed, however, it will be useful to briefly examine some of today's more prominent readings of Vatican II.

On Readers and Readings

Reference was made in the preceding paragraph to a « plurality » of interpretations. In order to better grasp the

⁸ A word of thanks is due at this juncture to a number of « young » fellow theologians and Church historians who were kind enough to act as a sounding-board as I collected my thoughts, especially Dr. Michael Quisinsky (Geneva), Philippe J. Roy (Quebec), and Alexandra von Teuffenbach (Rome).

underlying problems of the controversies that are now raging, it would be useful to explore a number of hermeneutical models, in brief and in more concrete terms. It will become evident that answers to the question of an interpretative key to the Council get bogged down more often than not in conflictory thinking. The current debate is characterised by a whole series of antitheses. I list a few here by way of illustration : conservative *versus* progressive, local *versus* universal, continuity *versus* discontinuity⁹, hierarchy *versus* the faithful, letter *versus* spirit, theology *versus* history, process *versus* product¹⁰, event *versus* text, etc. The list could easily be expanded, and additional dualisms will emerge in the course of our contribution, but the primary point should be clear enough : the majority of authors who have an opinion to express on the interpretation of Vatican II are happy to locate themselves in one of the aforementioned opposing categories or none. For the sake of clarity, therefore, a short sketch of some of the said positions will allow us to assess their merits, formulate some critical observations and offer some suggestions.

⁹ Franz Xaver BISCHOF, « Steinbruch Konzil ? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen », *Münchener Theologische Zeitschrift* 59, 2008, p. 194-210 ; Günter WASSILOWSKY, « Das II. Vatikanum - Kontinuität oder Diskontinuität ? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur », *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 34, 2005, p. 630-640.n°

¹⁰ The approach to Vatican II on the basis of such tensions and the potential dissolution thereof via a 'third way' is further explored in my article « La réception de 'Dei Verbum' entre théologie et histoire », in : Gilles ROUTHIER & Guy JOBIN (ed.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam sanctam. N.S. » 2, 2010, p. 51-68.

From Reprehensible Renewal...

« The Council represents a rupture with the centuries-old Catholic tradition and as such it is a betrayal of Catholic doctrine¹¹. Because of the implementation of ‘innovations’¹², it is to be rejected ; Vatican II does an injustice to the time-honoured maxim of Vincent of Lérins ». This terse but unequivocal statement echoes today’s increasingly strident traditionalist position. It goes without saying, however, that the said position is more complex and within it mutual differences of opinion are also to be detected. Some questions elicit passionate debate, such as whether the popes since John XXIII (namely Paul VI, John Paul I and II¹³, Benedict XVI and Francis) should be considered legitimate. Interesting as it may be, I will not explore the « sedevacantist » question any further at the present juncture. Of greater importance is the general tenor of the more extreme integrist camp : their critique of Vatican II is

¹¹ Francis FROST, *L’Église se trompe-t-elle depuis Vatican II ?*, Paris, Salvator, 2007. See also Paul AIRIAU, « Des théologiens contre Vatican II 1965-2005 », in : Dominique AVON and Michel FOURCADE (ed.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980. Colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 69-84.

¹² Critique of this sort is not completely unfounded. A concept analysis reveals a striking presence of the concept « *novitas* » and the related adjectival use *novus*, *-a*, *-um* in the corpus of Vatican II documents. In contrast to magisterial documents from the period 1800-1962, moreover, the concept is more significantly positive in its connotations in the documents of the Council. See Xaverius OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma, Commentarium pro religiosis, 1967, p. 330-332.

¹³ On John Paul II in this regard, see Johannes DÖRMANN, *La théologie de Jean-Paul II et l’esprit d’Assise*, trans. from the German, Versailles, Publications du Courrier de Rome, 1995.

virulent to say the least. Critics tend to focus their ire, however, on the abandonment of (neo-)Thomism as the central doctrinal conceptual framework¹⁴, the demise of the hierarchy, the emergence of subjectivism in religious practice, and not infrequently the loss of the long maintained consolidated Catholic influence¹⁵. In line with the earlier councils of Trent and Vatican I, considerable importance is attached to a central hierarchical Church administration and a centralised perspective when it comes to the liturgy. Popes Pius IX and Pius X serve as exemplary figures in this regard and the character of the Latin Tridentine rite as mystery is repeatedly underlined.

Additional common denominators are also available, including, for example, this strict insistence on continuity in matters of ecclesial doctrine, which are considered above and beyond the evolving social context. From this perspective, some plainly discern discontinuity between Vatican II and the doctrinal teachings that immediately preceded it, a discontinuity they consider sufficient reason for radical rejection. The insistence on continuity also has a remarkably all-inclusive dimension : every component part of the treasury of faith is embraced together with every disciplinary custom. Respect for the tradition thus becomes the defence of the tradition and the safeguarding of all its elements. The result is the coagulated preservation of late 19th and early 20th century ecclesial customs and

¹⁴ Joseph A. KOMONCHAK, « Thomism and the Second Vatican Council », in : Anthony J. CERNERA (ed.) *Continuity and Plurality in Catholic Theology. Essays in Honor of Gerald A. McCool, S.J.*, Fairfield CT, Sacred Heart University Press, 1998, p. 53-73.

¹⁵ See in this regard the study of Franck LAFAGE, *Du refus au schisme. Les traditionalistes catholiques*, Paris, Seuil, 1989.

documents. A further element here is the emphasis on magisterial teaching as the only « legitimate teaching » in the Church¹⁶.

All this has its methodological consequences for the study of Vatican II. In the first instance, interest is focused exclusively on the promulgated final texts and limited to the level of the text as such. Supporters of this approach invest little if anything in the historical study of a document or its genesis and evolution. In addition to this formal level content related distinctions are also made. For some the reading of the final text presents a number of stumbling blocks, particularly with respect to a clearly determined series of conciliar documents : *Sacrosanctum Concilium*, *Dignitatis Humanae*, *Unitatis Redintegratio*, *Gaudium et Spes*, *Nostra Aetate*. Given the premises outlined thus far, the obstacles are relatively easy to discern. The Council's liturgical reforms in particular are experienced as a betrayal of the Tridentine model. Similarly, the documents for which the Secretariat for the Promotion of Christian Unity – established by John XXIII in June 1960 – were in part responsible contain additional obstacles. In the texts in question, the Council thematized the relationship between the Church and the outside world – be it with the other Christian communities and other religions¹⁷, or on the question of religious freedom¹⁸. The

¹⁶ Cf. François DAGUET, « Les fondements théologiques de l'intégrisme catholique. À propos d'un ouvrage récent », *Revue Thomiste* 107, 2007, p. 429-436.

¹⁷ Nicola BUONASORTE, « Dalla Chiesa di Cristo alla religione dell'arcobaleno ? La lettura "tradizionalista" dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso », *Studia Patavina* 47, 2000, p. 515-522 ; see also ALEXANDRA VON TEUFFENBACH, « Die Ökumenizität des II. Vatikanischen

said documents likewise provided perhaps the most striking expression of *aggiornamento* as John XXIII had interpreted it in his opening address *Gaudet Mater Ecclesia* : presenting doctrine to the world of today in a style and language that does not deter and does not condemn¹⁹. The pastoral constitution *Gaudium et Spes*, the document *par excellence* in which the relationship between the Church and the modern age is thematized and in which the appeal for *aggiornamento* is most deeply rooted also represented, is also a source of difficulty for those of vehemently reject the Council.

Two final elements are important at this juncture before we explore an alternative reading of the documents. Firstly, Vatican II is targeted not only because of its content but also for the style of the magisterial teaching²⁰ for which it stands. Comparison is made by preference with the conciliar statements of Pius IX. While the latter promulgated a lengthy series of condemnations of modern developments in his

Konzils », *Annuario Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung* 40, 2008, p. 411-430.

¹⁸ Michael DAVIES, *The Second Vatican Council and Religious Liberty*, Long Prairie MN, Neumann Press, 1992.

¹⁹ An excellent example of the effects of this principle as hermeneutical *Leitmotiv* can be found in Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischer Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.

²⁰ On the issue of stylistic analysis, see the extremely interesting contribution by Gilles ROUTHIER, « Il Vaticano II come stile », *La Scuola Cattolica* 136, 2008, p. 5-32. Following the initiative of Routhier and John O'Malley, an entire volume was dedicated to this topic, entitled *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique de Vatican II*, under the direction of Joseph FAMERÉE, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

Syllabus Errorum of 1864, Vatican II opted for pastoral language and thus avoided condemnation²¹. Similar tensions are clearly present with respect to the magisterial teaching of Pius X, who condemned modernism at the beginning of the 20th century as the « synthesis of all heresies. » This brings us in the second instance to the issue of « phasing » in relation to Vatican II, a point that continually emerges in the hermeneutical debates in the form of a division between continuity and discontinuity. In the approach presented here, critics tend not infrequently to read the preconconciliar preparatory period (1960-1962) as completely in line with 19th and early 20th magisterial teaching. The caesura is thus located in the Council itself, from its opening in 1962, thus allowing some to label the Vatican II as a « modernist » council. The solution to the conflict between the conciliar and the preconconciliar is thus self-evident : there is a need to return to a preconconciliar ecclesial model. A clear line of division has been drawn in Catholicism between the preconconciliar, the conciliar and the postconciliar phases of Vatican II.

... to a New Pentecost ?

The recognition of the Council as a « fault line » can be viewed differently. Many authors like to underline the innovative character of the Council, but do so on the basis of positive appreciation. The range of positions is exceptionally

²¹ This tension is plainly recognised by Joseph Ratzinger in his evaluation of *Gaudium et Spes*, once described by him as « eine Art Gegensyllabus ». See in this regard, Joseph A. KOMONCHAK, « Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*. Chenu, Dossetti, Ratzinger », in : Joseph DORÉ and Alberto MELLONI (ed.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 115-154.

complex on this point and it would be impossible to discuss all of them in the present contribution. We will limit ourselves therefore to a brief exploration of the work of one of the most influential writers to focus attention on *aggiornamento* as underlying principle of conciliar hermeneutics, namely Giuseppe Alberigo. Where the traditionalist reading harked back to a doctrinal interpretation of the tradition, a legacy set in stone, Alberigo takes a different approach. Contextual and historical analysis are foregrounded and the focal point is not represented the final text alone. Rather, Alberigo's interest in the conciliar documents is more genealogical : a proper understanding of the conciliar texts requires knowledge of the genesis and evolution. In other words, the process that gave rise to the final text takes pride of place. Alberigo's name is also associated with the five volume *History of Vatican II*²², which provides a highly detailed historical report of the Council as « event ». The project, which is now complete, was set up in the 1980s and was prepared on the basis of series of congresses. While not all of the participating authors shared Alberigo's hermeneutical perspective, *History* exhibits nevertheless a degree of unity in its conviction that the Council was an event of renewal, and discontinuity with preceding period in the history of Catholicism was to be firmly underlined. According to the critics, however, this not only represented a historical but also a theological preference²³.

²² Giuseppe ALBERIGO and Joseph A. KOMONCHAK (ed.), *History of Vatican II*, 5 Vols., New York NY/Leuven, Maryknoll/Peeters, 1995-2006. Alberigo's own position is to be found in particular in the introductory and concluding segments of each volume.

²³ Hervé LEGRAND, « Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'Histoire du concile Vatican II de G. Alberigo », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90, 2006, p. 495-520.

In Alberigo's own programmatic article on the hermeneutics of the council, the same interest in genesis and evolution are central²⁴, and his fundamental point of departure is the opening address delivered by John XXIII on October 11th 1962 – *Gaudet Mater Ecclesia* – with its emphasis on *aggiornamento*. Alberigo offers a reading of the Council in which he combines *aggiornamento* as a basic principle with the categorisation of Vatican II as « evento »²⁵. The categorisation is far from accidental. Alberigo's work on the Council can be described as « histoire événementielle » – and as such he is in line with a well-known French movement in historical research. This observation immediately exposes a methodological *a priori*. The process begins in historiography, focusing attention on primary sources ; archives, notes, conciliar interventions, correspondence, diaries etc. It then moves on to event historiography, where the emphasis is placed on major axiomatic historical events.

Vatican II is thus approached *a priori* as one such a fault line and this has a considerable affect on the points of interest. At

²⁴ Giuseppe ALBERIGO, « Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II », in : Mathijs LAMBERIGTS and Claude SOETENS (ed.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven, Peeters, coll. « Instrumenta Theologica » 9, 1992, p. 12-23.

²⁵ This basic option is often identified with the so-called « School of Bologna » – alluding to the *Istituto per le scienze religiose* where Alberigo served as director – and considered in line with Italian participants at the Council such as Cardinal Giacomo Lercaro and Giuseppe Dossetti. One of the studies emerging from the institute in which the category « evento » is best thematized was published by Maria Teresa FATTORI and Alberto MELLONI (ed.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. » 20, 1997. See also Joseph A. KOMONCHAK, « Vatican II as an 'Event' », *Theology Digest* 46, 1999, p. 337-352.

no time does Alberigo view the Council as a fault line pure and simple, but it is interesting to observe that most of his attention by far is devoted to precisely the same cluster of documents that the traditionalist reading so keenly rejects : *Nostra Aetate*, *Dignitatis Humanae*, *Sacrosanctum Concilium*, *Unitatis Redintegratio*, *Gaudium et Spes*, documents in which the distance between previous magisterial teaching and the Council is most apparent. The redaction history of the documents in question is also studied in considerable detail²⁶. The difference with the traditionalist perspective lies firmly in the way in which they are welcomed with applause as containing the core of the conciliar message.

Additional parallels are also to be found at this formal level. With respect to the question of phasing, for example, it becomes apparent that Alberigo's approach implies a particular option at the historical-methodological level. He does not indulge in a « longue durée » historiography in line with the French *Annales* School²⁷ », in which the

²⁶ A number of fascinating redaction histories have been published by Mauro VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna, Il Mulino, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. » 16, 1996 ; Id., *Dialogo e rinnovamento. Verbal e testi del segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologna, Il Mulino, coll. « Fonti e strumenti di ricerca » 5, 2011 ; Silvia SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione 'Dignitatis humanae' sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose » 31, 2003 ; Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale « Gaudium et spes » del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000.

²⁷ The eminent representative of « longue durée » historiography is its founder Fernand Braudel, whose methodology was further refined by Jacques Le Goff. An example of its use can be found in Jacques LE GOFF

Council emerges more as a period of transition than as a Copernican « about-face²⁸ ». In short, his preference for « événementielle » historiography already includes the presupposition that Vatican II was an event of revolutionary proportions. This has interesting consequences for the aforementioned issue of phasing : in the writings of Alberigo cum sociis the preconciliar Catholic Church appears as a monolithic block with its organisation and leadership centred in Rome. The prevailing theological tradition was that of neo-Thomism and there was little if any openness to the hugely evolving outside world. Conciliar renewal's opening gambit – beginning in October 1962 – was the development of episcopal self-awareness, in sharp contrast to the focus of preconciliar preparations that had been more or less exclusively under the control of the Roman curia. This « amputation » of the preconciliar period – represented by the conciliar preparations has come under renewed fire in recent studies²⁹. With the Council a new paradigm emerged within Catholicism.

and Pierre NORA (ed.), *Constructing the Past. Essays in Historical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

²⁸ A new attempt to re-install the Council in these terms, can be found in Karim SCHELKENS, Jürgen METTEPENNINGEN, and John A. DICK, *Aggiornamento ? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*, Leiden and Boston, Brill, coll. « Brill's Series in Church History » 63, 2013.

²⁹ In historiographical terms, the problem lies in the fact that the interpretation of the work of the preparatory commissions and the texts they edited is often done through the lens of conciliar reactions thereto. As such they are not seen as time-bound documents seen from a « *etsi Concilium non daretur* » perspective.

Vatican II : A Paradigm Shift ?

Paradigm shift. Unpleasant perhaps but it has to be faced. Within the range of readings of Vatican II there are several authors who maintain Thomas Kuhn's notion of a « paradigm shift » as a descriptive term for what was taking place. Indeed, the notion itself would appear to be closely related to the conciliar era, given the fact that Kuhn introduced it to the world in his *The Structure of Scientific Revolutions*, published in 1962, the year in which the Council opened. The title already reveals the tenor of his work : a paradigm shift implies an about-face in a general constellation of presuppositions, values and techniques within the scientific community. As far as Kuhn was concerned, the said community was limited for the most part to the so-called « exact sciences ». His theory of science implies that the basic categories of a previously existing conceptual framework become invalid within the new paradigm and points to the incommensurability between a preceding paradigm and a new paradigm. In the theological world, Hans Küng – together with David Tracy – is to be given credit for applying Kuhn's paradigm thinking to the Church and its tradition in the middle of the 1980s³⁰. Building on Küng's position (which distinguishes six paradigms in the history of Christianity), a number of contemporary theologians have approached Vatican II in terms of paradigm shift. An eminent example in this regard is the hermeneutical vision offered by Peter Hünemann – driving force behind the new six-volume Herder's *Kommentar* on the documents of

³⁰ Cf. Hans KÜNG and David TRACY (ed.), *Theologie – wohin ? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich, Gütersloh, 1984.

Vatican II³¹. Hünemann developed a vision in which the Second Vatican Council is approached analogously with the functioning and results of a constitutive assembly. The documents – as corpus – are thereby approached as constitutionally binding, as replacement for or interpretation of previous magisterial statements³². A new doctrinal, juridical, theological and pastoral paradigm was debated upon, put to the vote, and finally approved by Vatican II. The conciliar texts of Vatican II thus provide the blueprint for the paradigm shift, making the underlying debate of decisive importance.

Perhaps less radical, but likewise constructed on Küng's reception of the paradigm theory, is the position of Leuven theologian Lieven Boeve. Based on his hermeneutics of

³¹ Peter HÜNNERMANN and Bernd Jochen HILBERATH (ed.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 vols. : vol. 1 : *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen* ; vol. 2 : *Sacrosanctum Concilium – Inter Mirifica – Lumen Gentium* ; vol. 3 : *Orientalium Ecclesiarum – Unitatis Redintegratio – Christus Dominus – Optatum Totius – Perfectae Caritatis – Gravissimum Educationis – Nostra Aetate – Die Verbum* ; vol. 4 : *Apostolicam Actuositatem – Dignitatis Humanae – Ad Gentes – Presbyterorum Ordinis – Gaudium et Spes* ; vol. 5 : *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils : Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004-2006.

³² Peter HÜNNERMANN, « Zu den Kategorien 'Konzil' und 'Konzilsentscheidung'. Vorüberlegungen zur Interpretation des Zweiten Vatikanums », in : Peter HÜNNERMANN (ed.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1998, p. 67-82 ; Peter HÜNNERMANN, « Il 'testo'. Un complemento all'ermeneutica del Vaticano II », in : Alberto MELLONI and Giuseppe RUGGIERI (ed.), *Chi ha paura del Vaticano II ?* Roma, Carocci, coll. « Le sfere » 45, 2009, p. 85-105.

tradition³³, which is also linked to the thought of Schillebeeckx, Boeve demonstrates that the paradigm theory creates an opportunity to conceptualise rupture and continuity together. He argues that tradition represents an interplay of multiple continuities and discontinuities, all the more so when it comes to Vatican II³⁴. Rooted in the notion of « recontextualisation », Boeve agrees that it is indeed possible to speak of a clash between a « modern » paradigm and an « antimodern » paradigm, and that close analysis of the said conflict is appropriate and worthwhile. In the meantime, with the positioning of Boeve and Hünemann we have left behind the historical discourse specific to Alberigo and shifted away from an approach that focuses on the Council as an event. The statement we made in the introduction to the present contribution should now be more or less clear : there is evidence of a broad range of approaches. Before formulating some critical reflections, however, it seems appropriate at this juncture to briefly explore a number of readings that are not aligned with the idea of paradigm change.

³³ Lieven BOEVE, *On the Interruption of Tradition. An essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Leuven, Peeters, coll. « Louvain Theological & Pastoral Monographs » 30, 2003.

³⁴ Lieven BOEVE, « Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques ? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité », in : Gilles ROUTHIER, Philippe J. ROY and Karim SCHELKENS (ed.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique » 95, 2011, p. 355-366.

Reform Within Continuity

In contrast to a discourse based on recontextualisation and revolution, a number of authors insist in their reflections on the Council on the notion of a fundamental continuity between Vatican II and the Catholic tradition that preceded it. Reference can be made in this regard to the position of Agostino Marchetto, for example³⁵. Known on the one hand as a fervent opponent of the group surrounding Giuseppe Alberigo³⁶, Marchetto is criticised nevertheless by traditionalist « readers » of the Council who reject Vatican II on the basis of its allegedly innovative character. For this reason alone, a brief exploration of Marchetto's work seems appropriate at this juncture in our overview.

Marchetto clearly gives preference to the final texts and exhibits a high degree of disinterest in – and even critique of – a contextual and historiographical approach to Vatican II. His disinterest/critique, however, does not run parallel to that of the integrists. On the contrary, the documents in question are understood to be in complete continuity with the prior magisterial statements and not infrequently as

³⁵ Agostino MARCHETTO, *Il concilio ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005 ; for a more succinct view of Marchetto's approach, see Agostino MARCHETTO, « Recezione ed ermeneutica. Il Concilio Vaticano II », *Apollinaris* 82, 2009, p. 467-486 ; Agostino MARCHETTO, « Una lettura storica del Concilio Ecumenico Vaticano II », *Archivum Historiae Pontificiae* 44, 2006, p. 341-345.

³⁶ For his critique of Alberigo's project, see MARCHETTO's « Riflessioni su una storia del Concilio Vaticano II », *Apollinaris* 70, 1997, p. 331-351. A much more nuanced and balanced evaluation can be found in Mathijs LAMBERIGTS, « Alberigo and/on the History of Vatican II », *Cristianesimo nella storia* 29, 2008, p. 875-902.

prefigured by them. Put simply : Vatican II represents a ratification of what was already present under the pontificate of Pius XII. *De facto*, Marchetto proposes a « rereading » in which Vatican II is seen as dovetailing seamlessly with Vatican I³⁷. Such a radical hermeneutics of continuity presents itself in the first instance as a theological reading, with little apparent concern for the historical. But there are exceptions to this perspective, even among those who prefer to highlight continuity in their reading of the Council. Alexandra von Teuffenbach is a striking example in this regard. While her dissertation on the concept *subsistit* in *Lumen Gentium* 8³⁸ offers a detailed historical reconstruction, it underlines nevertheless continuity with the pontificate of Pius XII. The argumentation she maintains in her study makes it particularly interesting. She meticulously demonstrates how one of the leading theologians under Pius XII, Sebastiaan Tromp, introduced the verb *subsistere* into the text of *Lumen Gentium*. She then goes on to demonstrate that Tromp's theology can be detected behind the encyclical *Mystici Corporis Christi*, after which she reads the conciliar constitution through the ecclesiological glasses of the encyclical and the ecclesiological perspectives of Tromp. The question of phasing thus becomes redundant if we bear in mind that Vatican II is nothing more than a

³⁷ Agostino MARCHETTO, « Una rilettura dei Concili Vaticani », *Apollinaris* 75, 2002, p. 353-360.

³⁸ Alexandra VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des 'subsistit in' (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Munich, Utz Verlag, 2002. For criticism of this reconstruction and an overview of relevant literature, see Karim SCHELKENS, « Lumen Gentium's 'Subsistit in' Revisited. The Catholic Church and Christian Unity After Vatican II », *Theological Studies* 69, 2008, p. 875-893.

conciliar ratification of the statements of Pius XII³⁹ and earlier late 19th century and early 20th century popes. In contrast to Boeve's hermeneutics of « interruption », von Teuffenbach's work sees the tradition as exhibiting an easy continuum.

From this perspective, Boeve's work appears to come close to the conciliar hermeneutics proposed by Benedict XVI⁴⁰. The last pope, himself a *peritus* at the Council⁴¹, has made frequent reference to Vatican II throughout his career, not infrequently focusing on the dichotomies to which we referred at the beginning of the present contribution : letter *versus* spirit, continuity *versus* discontinuity⁴². In a speech delivered in 2005, Benedict XVI describes his own approach in terms of « reform within continuity » and endeavours to

³⁹ See also in this regard Alexandra VON TEUFFENBACH, « Il Concilio di Pio XII », *Cultura & Libri* 166/167, 2009, p. 81-86 ; on the position of Pius XII as precursor of Vatican II, see Karim SCHELKENS, « Pie XII. Précurseur du Concile Vatican II ? », *Laval théologique et philosophique* 66, 2010, p. 177-182.

⁴⁰ Joseph A. KOMONCHAK, « Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II », *Cristianesimo nella storia* 28, 2007, p. 323-337. The position of Benedict XVI has been further explored and applied in the book by Matthew L. LAMB and Matthew LEVERING (ed.), *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford/New York NY, Oxford University Press, 2008.

⁴¹ On Joseph Ratzinger as Council participant, see Jared WICKS, « Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as *peritus* before and during Vatican Council II », *Gregorianum* 89, 2008, p. 233-311 ; Pablo SARTO, « Joseph Ratzinger, *perito* del Concilio Vaticano II (1962-1965) », *Anuario di historia de la Iglesia* 15, 2006, p. 43-66.

⁴² See Lieven BOEVE and Gerard MANNION (ed.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*, New York NY, Continuum, 2010, p. 264-279, in which reference is made to the search for the « true reception » of Vatican II. See also Lieven BOEVE, « 'La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé'. Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85, 2009, p. 305-339.

transcend the gulf that he describes as the hermeneutics of continuity *versus* the hermeneutics of rupture. To a certain degree, this vision is in line with the late medieval distinction between Tradition and traditions, brought up to date by the conciliar theologian Yves Congar on the eve of Vatican II⁴³. The essential idea here is the presence of a fundamental doctrinal undercurrent (Tradition) that remains unchanged, while on the surface the contextually determined features and disciplinary features of the Catholic tradition are subject to change and reform. It is here, nevertheless, that the tension between the position of Ratzinger on the one hand, and Boeve on the other, who insists with Schillebeeckx that the Tradition with a capital « T » does not present itself without the context or detached from it, but is given form time and again in a changing context⁴⁴. Such critique clearly encourages further reflection on the broad range of conciliar readings we have been discussing.

From Bipolar to Multipolar Reading : A « Catholic » Hermeneutics

Having said all this, the reader is now invited to return to the questions that introduced the present contribution : What do we do with this plurality ? How do we read the Council today ? It goes without saying that any attempt to evaluate each reading in an endeavour to establish a preferred reading will be far from easy. One potentially useful way of approaching the problem is to conduct a meta-inquiry into the various current alternatives. Prior to weighing up the

⁴³ Yves CONGAR, *Tradition et traditions*. Vol. 1 : *Essai historique* ; vol. 2. *Essai théologique*, Paris, Éd du Cerf, coll. « Le signe », 1960-1962.

⁴⁴ BOEVE and MANNION, *The Ratzinger Reader*, p. 276.

specificity and focal issues of this or that conciliar reading, a preliminary question presents itself : what kind of weaknesses and unstable premises do each of the perspectives suffer from ? This gives rise to an additional question : can such presuppositions be avoided ? Posed in this way, these questions bring us back to the series of antitheses we listed in our opening paragraph, the common denominator that serves as a leitmotiv in contemporary debate.

Furthermore, no matter how much authors try to transcend this common denominator, almost all of the perspectives end up confirming the dichotomy whether they want to or not. Bipolarity would appear to be an unavoidably key concept for anyone observing the debate from a distance. The fundamental principle of the paradigm theory offers a useful example in this regard. Rooted in the premises of the theory itself, one is, after all, obliged to reject one paradigm in favour of another. Apply this to the course of history and the outcome is unavoidable : a succession of mutually exclusive models. Dualism is thus present in this approach from the outset. The methodological framework of *histoire événementielle* suffers in essence from the same malady. Indeed, historiography of this sort demands an emphasis on the « turning point », the epochal character of the event the historiographer is describing. This leads *ipso facto* to a portrayal of previous history as in contrast to the conciliar event. Bipolarity also appears to function as a presupposition on the opposite side of the spectrum : traditionalists need the conciliar model to be a rejection of the preconciliar, just as « renewal thinking » is intent on identifying itself in contrast to the preceding ecclesial model. Self-identification on both sides is thus founded in negativity.

One's own position is foregrounded in rejection of the other's position. Benedict XVI's hermeneutics of continuity is an interesting project in this context and would appear to escape this polarising procedure to some degree. This is only the case, however, with respect to the outcome of the argument. The foundations on which it stands remain rooted in dichotomy, while the proposed solution appears to take the form of a Hegelian « *Aufhebung* » in a higher third category. The question thus remains : is it possible to avoid dichotomy ?

We will attempt to answer this question in the following pages, aware that the nature of the issue calls for due modesty and makes any potential response entirely provisional. It seems advisable in the first instance to avoiding taking a notion or concept inherent to the course of conciliar debate as a point of departure in our search for hermeneutical keys. Concepts such as *aggiornamento* spring readily to mind in this regard, but other concepts such as *communio* or *sacramentality*⁴⁵ also fit the bill. The fact that each of these concepts can be employed – legitimately – as a hermeneutical key is beyond dispute. Authors such as Christoph Theobald have developed fascinating hermeneutical proposals along these lines⁴⁶. The impression

⁴⁵ Reference should be made here to Christian BAUER, « Optionen des Konzils ? Umrisse einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums », *Zeitschrift für katholische Theologie* 134, 2012, p. 141-162.

⁴⁶ An additional notion that has been explored in depth is that of 'pastorality'. See in this regard Christoph THEOBALD, « The Theological Options of Vatican II. Seeking an 'Internal' Principle of Interpretation », *Concilium* 4, 2005, p. 87-107. This represents a synthesis of what is contained in the nine-hundred page first volume of Christoph THEOBALD's magnum opus *La réception du concile Vatican II*, Paris, Éd du Cerf, coll.

remains nevertheless that such internal hermeneutical keys are marked in advance by theological and often ideological choices that lead back to a polarised debate. Our search thus calls for an alternative broader and more fundamental notion as a point of departure for reflection. A guiding principle is required that precedes the conciliar event as such while remaining bound to the notion and reality of conciliarity in the broader historical and theological sense of the term. A principle that would appear to have unexpected and exciting potential in this regard is the notion of « catholicity⁴⁷ ».

Catholicity as Hermeneutical Principle

What makes the notion of Catholicity a useful line of approach in determining a contemporary and critically responsible reading of the Council ? Several arguments can be listed in response to this question, and the direction in which such a hermeneutics might unfold should become

« Unam sanctam. N.S. » 1, 2009. See also Christoph THEOBALD, « Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire. Elaboration d'une critériologie et quelques exemples significatifs », in : *Vatican II comme style*, p. 265-286.

⁴⁷ Peter STEINACHER, « Katholizität », *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. 18, p. 72-80. See also Yves Congar's inspiring discussion of the notion of Catholicity in « Die Katholizität der Kirche », in : Johannes FEINER et Magnus LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. 2 : *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln, Benziger, 1965-1972, at vol. 4/2, p. 478-502. It should be noted nevertheless that Vatican II promoted a particular understanding of Catholicity, as has been argued by the Louvain ecclesiologist Peter DE MEY, in his study « Eenheid in verscheidenheid. Het katholiciteitsbegrip van Vaticanum II », in : Peter DE MEY and Pieter DE WITTE (ed.), *De 'K' van Kerk. De pluriformiteit van katholiciteit*, Antwerp, Halewijn, 2009, p. 31-46.

immediately clear. Reference can be made in the first instance to an argument from etymology whereby Catholicity is understood in line with the original Greek term *kath'holou*. While this understanding is pre-Christian, it was later adopted within the Church and means « all embracing⁴⁸ ». From the outset, therefore, the notion of Catholicity has an integrative – rather than integrist – capacity. Taking this as a point of departure, the value and relevance of Catholicity conciliar hermeneutics can be seen in the fact that it does not nullify antitheses or resolve them in a higher « third » category of explanation, rather it maintains the tension between them in the form of a juxtaposition. In other terms : the X *versus* Y that so thoroughly typifies the lion's share of contemporary debate surrounding Vatican II is changed to X *and* Y⁴⁹. If we return to the list we made at the beginning of our contribution this results in the following : local *and* universal, continuity *and* discontinuity, hierarchy *and* community, letter *and* spirit, theology *and* history, process *and* product, event *and* text. Such a hermeneutics is geared towards inclusion rather than a conciliar reading that delimits itself in relation to alternative readings via a reduction of the conciliar reality as such.

⁴⁸ Wolfgang BEINERT, « Ökumenische Leitbilder und Alternativen », in : Hans Jörg URBAN and Harald WAGNER (ed.), *Handbuch der Ökumenik*, Vol. 3/1, Paderborn, Bonifatius, 1987, p. 126-178, at p. 129-142. See also BEINERT, « Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche », *Catholica* 45, 1991, p. 238-264.

⁴⁹ Cf. Robert SCHREITER, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, New York NY, Maryknoll, 1997, in which the author presents Catholicity as an « and/and » perspective and as a valuable contribution to late-modern thinking on the Church in a context of globalisation. Schreiter points to the importance in this precise context of transcending an « either/or » mentality.

Some additional explanation would not be out of place at this juncture. The notion of Catholicity also establishes a bridge between a descriptive and a normative approach to the ecclesial reality. In descriptive terms, Church historians and scholars in the domain of religious studies observe that the (Catholic) Church community is characterised by plurality and multiformity. Such plurality and multiformity is a numerical or quantitative fact that can be read both diachronically (plurality of developments and forms through the course of history) and synchronically (simultaneous plurality at any given moment in the history of the Church, often characterised by geographical and territorial diversity⁵⁰. The Christian communities of the New Testament differed from one another considerably, but they differed even more, all things considered, from the Roman state Church under which many of the Church fathers lived and worked. The Roman state Church in turn consisted of a multitude of component Churches, each with its own particular traditions⁵¹. Much the same can be said for the multiformity that characterised the Church of the high middle ages or

⁵⁰ An application of the notions « *numerische* » and « *quantitative* » to the concept of Catholicity can be found in : Thomas RUCKSTUHL's, *Ecclesia Universalis. Das Sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne*, Frankfurt am Main, Knecht Verlag, coll. « Frankfurter theologische Studien » 65, 2003, p. 173-175.

⁵¹ On the plurality that characterised the first millennium see, for example, Peter GEMEINHARDT, « *Ecclesia Romana semper habuit primatum. Die Entwicklung des päpstlichen Primats im ersten Jahrtausend* », in : Walter FLEISCHMANN-BISTEN (ed.), *Papstamt. Pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Bensheimer Hefte » 97, 2001, p. 9-38.

post-Tridentine Catholicism. Ecclesial plurality and multiformity may seem self-evident, but its significance is such that it would take many volumes to illustrate it in all its dimensions. While the « Catholic » Church thus understood alludes to one single ecclesial community, its diachronic diversity cannot be denied.

From the synchronic perspective, Catholicism is likewise characterised by a plurality of forms and tendencies. At any given moment in the history of the Church, in every phase, plurality and multiformity are unavoidably evident. We already made reference to the New Testament communities and the enormous diversity they exhibited, yet the later ecclesial patriarchates also differed significantly from one another. Pluriformity would thus appear to have been a feature of the Church from the outset, and theological pluriformity would also appear to be one of its essential features. Any theology – and with it every hermeneutics that sets out to underline the Council's theological and ecclesial relevance – that does not account for this reality in one way or another, does not do justice to its object. But plurality can be discerned elsewhere. Within and across its various communities, the *catholica* is likewise characterised by a plurality of pastoral activities and forms of apostolate, by a legitimate array of liturgical rites and traditions, a variety of ecclesial environments and forms of ecclesial language. In both diachronic and synchronic terms, the Church is not to be characterised by uniformity, but by « diverse and manifold theologies [that can] nevertheless be recognised as

authentically Catholic⁵² ». For the International Theological Commission, the legitimacy of the plurality of theologies and theological language of which we have been speaking is closely related to the notion of Catholicity. Pluriformity as a resource and characteristic of authenticity thus embraces many forms of discourse : the magisterial discourse of Roman doctrinal authority, discourse at the level of local communities, the unique theological discourse characteristic of the religious orders and congregations, the faith discourse emerging within today's new religious movements, together with the characteristic discourse of academic theology. Those inclined to reduce ecclesial discourse to the latter demonstrate that they do not have a proper grasp of the situation. Those who are inclined to reduce it to Roman discourse likewise. The critical capacity of a « Catholic » hermeneutics should thus be evident : pluriformity is also *grundsätzlich* and thereby a normative criterion. So understood, hermeneutics must be deeply suspicious of an reductive reading of Vatican II. These basic principles bring us back to the reality of the Second Vatican Council itself. How might the notion of Catholicity function in concrete terms, and can it do justice to the reality of the Council and to conciliarity in general ?

⁵² It is interesting to observe in this regard that the International Theological Commission is inclined to see pluriformity as enriching. See the recent document *Theology Today*, at www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html.

Evaluating the Pendulum

Catholicity functions in the first instance as a compass or pointer. When we take the notion of Catholicity as our leitmotif we are reminded that conciliar discourse is in itself neither uniform nor unequivocal. The polysemic character of the conciliar documents has been underlined *ad nauseam* by numerous authors and not infrequently rejected as the primary weakness of the conciliar corpus. The texts are compromise documents, they argue, and as such they demonstrate a lack of decisiveness. This observation is not entirely incorrect and has to do with the Council itself and how it proceeded. Whatever the theme, be it liturgy, revelation, ecclesial doctrine or religious freedom, each conciliar debate had its majority fraction and its minority fraction, with an equally evident grey zone in between representing a broad spectrum of standpoints. In addition, the said minorities and majorities fluctuated continually : bishops who sided with the majority on the theme of religious freedom, for example, might be found in the minority when it came to the debate on Mary. In short, plurality in terms of theological and pastoral positioning, and in terms of theological and discursive style (scholastic, biblical, patristic...) and method, was inherent to conciliar debate. The texts are a reflection of this plurality and as such they are composite documents. Any attempt to explain a conciliar text through the theological lens of only one of its redactors (be it Congar or Tromp) is doomed to failure and cannot do justice to the nature of the event or the text.

The composite character of the documents is a conscious choice and not accidental. The Council fathers were fully aware of the need, underlined by Paul VI, to work towards more or less unanimous approval by the final voting rounds

no matter what the theme. A text that enjoys such a level of approval is by necessity a compromise text in which several positions and theologies are represented and to which many additional positions can later be grafted. This composite character demonstrates the indissoluble bond between event *and* text. An adequate hermeneutical key ought to respect this reality. In other words : the texts make an idea foundation for creativity and debate precisely because of their openness, as Henk Witte has clearly demonstrated⁵³. This openness faces limitation and violation from the moment one single reading excludes legitimate alternative interpretations and thus endeavours to conceal the text's plurality. While conflict between exclusivist reduction and undue progressive *Hineininterpretierungen* represents a significant impasse, the same might also be said for the gridlocked state of dialogue with organisations such as the Society of Pius X, a community that has its roots in both the preconciliar and the conciliar reality⁵⁴.

The Society of Pius X serves also to illustrate a thorny issue in many current conciliar readings : the phasing question, or in other words, the way in which Vatican II relates to the past. The question can be reformulated in theological terms : is the Council in continuity with the tradition ? The associated question of the validity of conciliar teaching is not infrequently added here, a sore point on which the Society of Pius X has granted itself the authority to

⁵³ Henk WITTE, « Reform with the Help of Juxtapositions. A Challenge to the Interpretation of the Documents of Vatican II », *The Jurist* 71, 2011, p. 20-34.

⁵⁴ See in this regard Philippe J. ROY, *Le Coetus Internationalis Patrum. Un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II* [unpublished dissertation], 8 vols., Québec, 2011.

judge that Vatican II has placed itself « outside » the tradition. How can we work with such tensions from the perspective of a « Catholic » hermeneutics ? In the first instance there is a need to recognise the fact that the Council is not alone in exhibiting inherent plurality ; the same can also be said for preconciliar (including the conciliar preparatory period from 1960 to 1962) *and* the postconciliar era. If we approach the question of continuity/discontinuity exclusively from an image of preconciliar Catholicism as a single uniform and monolithic whole then we do an injustice to the historical and ecclesial reality. The fundamental idea of *Dei Verbum*, namely that our theologising should not run counter to reality, is applicable here.

The problem lies with the reductive character of such an interpretation. People not infrequently identify Catholicism prior to Vatican II with the Roman magisterium of the same period. This represents a narrowing and a constriction, and when one then explores conciliar teaching on ecumenism (*Unitatis Redintegratio*), for example, or the Church's relationship with non-Christian religions (*Nostra Aetate*), or religious freedom (*Dignitatis Humanae*) one inevitably encounters manifest contradictions with papal documents such as Pius XI's encyclical *Mortalium Animos* (rejection of ecumenism and the insistence on a return to Rome) and the *Syllabus Errorum* (with its condemnation of the separation of Church and state, and of religious freedom). While the said contradictions cannot be denied, the notion of Catholicity points nevertheless, and with emphasis, to the problems associated with reduction. Preconciliar Catholicism is and was more than Roman magisterial teaching. Charting this reality shatters the illusion of uniformity and helps us to understand that conciliar standpoints did not emerge out of the blue. Other forms of

ecclesial thinking and discourse were present in the decades prior to the Council, and Vatican II quite consciously interacted with many features of the preconciliar Catholic world, including the liturgical movement, the ecumenical movement, the lay movement, the patristic movement etc.⁵⁵. At this level there is clear continuity.

When we approach preconciliar Catholicism as a plurality, the fault lines tend to appear fuzzier than they are often portrayed. Catholicity as a hermeneutical principle is concerned with swinging pendulums and with the connection between Catholic environments and forms of discourse. The discourse that was maintained « under the surface » in the renewal movements, in religious congregations, in local communities, has now been « magisterialised » by the Council. A dislocation of discourses and theologies has taken place. What was once granted space as an expression of particularity has now become part of the official discourse of the *catholica*. A Catholic hermeneutics makes us aware of this unique dynamic. As a hermeneutical key, it also does sufficient justice to the complexity of the concept « reception » as it has crystallized in recent decades in the work of work of Gilles Routhier among others⁵⁶.

⁵⁵ The fundamental pluriformity of preconciliar Catholicism, of the Council's preparatory phase, and of the conciliar and postconciliar period serves as the point of departure for a series of studies published in *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*. For an example focusing on the reception of the preconciliar preparatory phase, see Karim SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960-1962)*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Brill's Series in Church History » 41, 2010.

⁵⁶ See, for example Gilles ROUTHIER (ed.), *Réception de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peeters,

To conclude : there are many continuities *and* discontinuities, and dualistic frameworks are insufficient. This is all the more evident in present day theological and historical research into Vatican II, when the Council is also explored as a recipient of ecclesial tradition/history. Vatican II was a complex event that produced complex texts in which the influence of biblical and patristic traditions, previous councils, canon law⁵⁷, papal and theological discourse is and remains tangible. As a « Catholic Council », Vatican II remains a past with a future.

coll. « Instrumenta Theologica » 27, 2004 ; Gilles ROUTHIER, *Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 69, 2006 ; Gilles ROUTHIER, *La Réception d'un concile*, Paris, Éd. du Cerf, 1993. On the relationship between the notions of reception and hermeneutics, see Karl LEHMANN, « Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozessen des zweiten Vatikanischen Konzils », in : Antonio AUTIERO (ed.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberg, Oros, 2000, p. 95-110.

⁵⁷ On the canonical reception of the Council, see the publications of two prominent authors : Ladislav ORSY, *Receiving the Council. Theological and Canonical Insights and Debates*, Collegeville MN, Liturgical Press, 2009 ; and Eugenio CORECCO, « La Réception de Vatican II dans le code de droit canonique », in : Giuseppe ALBERIGO and Jean-Pierre JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 134, 1985, p. 328-391.

LA PREMIÈRE RÉCEPTION DU CONCILE VATICAN II PAR LES CATHOLIQUES TRADITIONALISTES (1965-1969)

Par Philippe J. Roy

La réception du concile Vatican II est un objet d'étude extrêmement vaste qui concerne un nombre croissant de théologiens et d'historiens de l'Église catholique contemporaine. Les premiers à s'intéresser à ce concept (pour cet événement) furent des théologiens, comme Alois Grillmeier¹ et Yves Congar² au début des années soixante-dix, mais il faut attendre les années quatre-vingts pour que les travaux sur la réception démarrent vraiment sous l'impulsion des historiens de l'Église, notamment sous l'influence de la *Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII* dirigée par Giuseppe Alberigo³. À partir de

¹ Alois GRILLMEIER, « Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion », *Theologie und Philosophie* 45, 1970, p. 321-352.

² Yves CONGAR, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Concilium* 77, 1972, p. 51-72.

³ Giuseppe ALBERIGO, « Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil », in : Werner LÖSER et M. LUTZ-BACHMANN (dir.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg, Echter, 1984, p. 303-320 ; Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La Réception de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 134, 1985 ; Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA et Joseph A. KOMONCHAK (dir.), *The Reception of Vatican II*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1987 ; Giuseppe ALBERIGO, « Fedeltà e creatività nella ricezione del concilio Vaticano II. Criteri ermeneutici », *Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* 21, 2/2000, p. 383-402 ; Giuseppe ALBERIGO, « Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen

cette date, les recherches sur la réception de Vatican II démarrèrent véritablement et s'engagèrent dans plusieurs directions. Les travaux les plus nombreux furent réalisés sur des aires géographiques particulières. Les premiers d'entre eux portèrent sur l'Italie⁴, sur l'Amérique latine d'une façon générale⁵, et sur le Brésil avec les travaux de José Oscar Beozzo⁶. D'autres suivirent sur d'autres lieux, par exemple

Konzils. Hermeneutische Kriterien », in : Antonio AUTIERO (dir.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberg, Oros, 2000, p. 13-36 ; Giuseppe ALBERIGO, « Fidelidad y creatividad en la recepcion del Vaticano II. Criterios hermenéuticos », *Siglos 20*, 12/2001, p. 4-15 ; Giuseppe ALBERIGO, « Conclusions et premières expériences de réception », in : Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*. Tome 5 : *Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du Concile (Septembre – décembre 1965)*. Version française sous la direction d'Étienne Fouilloux, Paris / Louvain, Éd. du Cerf / Peeters, 2005, p. 659-694.

⁴ Severino DIANICH et Ermanno Roberto TURA (dir.), *Venti anni di concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, Roma, Borla, 1985.

⁵ Segundo GALILEA, « Exemple d'une réception "sélective" et créative du concile. L'Amérique latine aux Conférences épiscopales de Medellín et Puebla », in : Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La Réception de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 134, 1985, p. 85-103 ; J. Miguez BONINO, « The Reception of Vatican II in Latin America », *The Ecumenical Review* 37, 1985, p. 266-274.

⁶ José Oscar BEOZZO, « Recezione del Pontificato di Giovanni XXIII nella Chiesa del Brasile », *Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* 8, 2/1987, p. 135-217 ; José Oscar BEOZZO, « Indícios de uma reação conservadora – Do Concilio Vaticano II à eleição de João Paulo II », *Comunicação do Iser* 9, 39/1990, p. 5-16 ; José Oscar BEOZZO, « Recepção do Pontificado de João XXIII na Igreja do Brasil », in : José Oscar BEOZZO et Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Herança espiritual de João XXIII. Olhar posto no amanhã*, São Paulo, Paulinas, 1993, p. 105-175 ; José Oscar BEOZZO, « A Recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil », in : INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL, *Presença Pública*

sur l'Afrique du sud, l'Allemagne⁷, la Slovénie⁸, le Canada⁹, la Belgique et les Pays-Bas¹⁰, l'Italie¹¹, le Nigeria¹², l'Asie

*da Igreja no Brasil. (1952-2002). Jubileu de ouro da CNBB, São Paulo, Paulinas, 2003, p. 425-457 ; José Oscar BEOZZO, « A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil », *Religião & Cultura* 9, 2010, p. 25-45.*

⁷ Olaf HAHN, *La réception du deuxième concile du Vatican dans l'Église catholique allemande sous le pontificat de Paul VI (1963-1978), et plus particulièrement dans le diocèse de Limbourg*, Paris : Diss. Université de Paris IV-Sorbonne, 1998 ; Olaf HAHN, « La réception de Vatican II dans le diocèse du Limbourg (Allemagne). Accueil et résistance », *Recherches de sciences religieuses* 87, 1/1999, p. 27-55.

⁸ Augustin LAH, « Konzilsrezeption in Slowenien », *Bulletin ET* 11, 2000, p. 185-202.

⁹ Gilles ROUTHIER, *La Réception de Vatican II dans une Église locale. L'exemple de la pratique synodale dans l'Église de Québec 1982-1987*, Paris, Diss. Institut Catholique de Paris et Sorbonne, 1991 ; Gilles ROUTHIER et Frédéric LAUGRAND, « Réception et enracinement de Vatican II en milieu inuit », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada. Enracinement et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 64, 2001, p. 327-356 ; Gilles ROUTHIER, « La réception kérygmatisque de Vatican II à sa première étape. Le cas du Québec », in : Joseph DORÉ et Alberto MELLONI (dir.), *Volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusion del Vaticano II*, Bologna, Mulino, coll. « Istituto per le scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. » 27, 2000, p. 309-360 ; Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada. Enracinement et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 64, 2001 ; Gilles ROUTHIER, « Assurer la couverture du Concile Vatican II au Canada. Les initiatives de l'épiscopat », *Études d'histoire religieuse* 68, 2002, p. 57-72 ; Francis MORRISSEY, « The Reception of Vatican II in Canada at the Institutional Level », *Mission* 10, 2003, p. 287-302 ; Gilles ROUTHIER, « La réception de Vatican II au Canada. Un processus complexe et sinueux encore inachevé », *Mission* 10, 2003, p. 149-196 ; Gilles ROUTHIER, « Die post-konziliare Kirche Kanadas. Rezeption – "stille Revolution" und Niedergang – Schwelle zum Neubeginn », in : Peter HÜNERMANN (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006, p. 474-503 ; Gilles ROUTHIER, « Le réseau dominicain, vecteur de la réception de Vatican II au Canada », *Science et Esprit* 63, 2011, p. 385-408.

d'une façon générale¹³, la Chine¹⁴, l'Inde¹⁵, les États-Unis¹⁶, l'Europe d'une façon générale¹⁷, l'Espagne¹⁸, la Suisse¹⁹,

¹⁰ Lieve GEVERS, « Formation du prêtre et ministère sacerdotal à l'époque de Vatican II. La réception en Belgique et aux Pays-Bas », in : Mathijs LAMBERIGTS et Leo KENIS (dir.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 166, 2002, p. 443-467.

¹¹ Alberto MELLONI, « La complessa ricezione del Concilio in Italia », *Storia e problemi contemporanei. Rileggendo gli anni Settanta* 15, 30/2002, p. 63-87 ; Giacomo MARTINA, « Una nuova vitalità per la Chiesa. Sulla ricezione del Concilio Vaticano II in Italia », *La Rivista del Clero Italiano* 86, 2005, p. 170-189 ; Alberto MELLONI, « La storia delle diocesi italiane sullo sfondo postconciliare fra ricerca e ricezione », in : Andrea BELTRAMI et Anna Maria ORI (ed.), *Storia della Chiesa di Carpi*, Modena, Mucchi, 2006, p. 269-284.

¹² Antony NJOKU, *Vatican II and the Process of its Reception in the Igbo Speaking Church of South-eastern Nigeria*, Leuven, Diss. Katholieke Universiteit Leuven, 2002 ; Innocent O. DIM, *Reception of Vatican II in Nigeria — Igbo Church with reference to Awka diocese*, Frankfurt, Peter Lang, coll. « European University Studies » 775, 2004.

¹³ Peter C. PHAN, « Reception of Vatican II in Asia. Historical and Theological Analysis », *Gregorianum* 83, 2002, p. 269-285.

¹⁴ Roman MALEK, « Zugang auf Umwegen. Vorläufige Bemerkungen zur Rezeption des II. Vatikanums in China », *Verbum* 46, 2005, p. 239-259.

¹⁵ Paul PULIKKAN, « The Reception of the Second Vatican Council in the Indian Church and Areas of Further Realization », *Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection* 71, 2007, p. 208-219, 285-301 ; Paul PULIKKAN, « The Reception of Second Vatican Council's Social Teaching in India. Church's Conversation with Society », *Eastern Journal of Dialogue and Culture* 2, 1/2009, p. 58-82.

¹⁶ Joseph CHINNICI, « Reception of Vatican II in the United States », *Theological Studies* 64, 2003, p. 461-494 ; Mark MASSA, « Frederick R. McManus, Worship, and the Reception of Vatican II in the United States », *Worship* 81, 2007, p. 121-141.

pour ne nommer que les plus importants. Mais les travaux sur la réception ne se cantonnèrent pas à des lieux géographiques. Certains chercheurs travaillèrent, par exemple, sur la réception du concile dans les médias²⁰, dans les communautés religieuses²¹, dans le Code de droit canonique²², dans la théologie²³, dans les Églises non-

¹⁷ Franz Xaver BISCHOF, « Seitenblicke auf die Konzilsrezeption in Europa », *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26, 2007, p. 121-136.

¹⁸ Juan María LABOA, « La recepción del Vaticano II en la Iglesia española », in : Gonzalo TEJERINA ARIAS (dir.), *Concilio Vaticano II, acontecimiento y recepción. Estudios sobre el Vaticano II a los cuarentos años de su clausura*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, coll. « Ensayos de Teología » 1, 2006, p. 109-126.

¹⁹ Rolf WEIBEL, « Die Konzilsrezeption in der Schweiz – Eine zeithistorische Betrachtung », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 103, 2009, p. 265-272 ; Guy BEDOUELLE et Mariano DELGADO (dir.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses. Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen*, Fribourg, Academic Press, coll. « Studia Friburgensia. Series historica » 7, 2011.

²⁰ Dominique BELOEIL, *La réception du concile œcuménique Vatican II dans les médias. L'exemple du diocèse de Nantes (1959-1965)*, Nantes, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Nantes, 1998.

²¹ Lorraine CAZA, « La réception du Concile dans les communautés religieuses », *Mission. Journal of Mission Studies / Revue des sciences de la mission* 10, 2/2003, p. 303-316.

²² Eugenio CORECCO, « La Réception de Vatican II dans le code de droit canonique », in : Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La Réception de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 134, 1985, p. 328-391 ; Javier CANOSA (dir.), *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano, Giuffrè, coll. « Pontificia Università della Santa Croce » 16, 2000 ; Bernd Jochen HILBERATH, « Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums ? », *Rottenburger Jahrbuch für*

catholiques²⁴, dans la Curie romaine²⁵, etc. À ces travaux sur des sujets précis, il faut ajouter les synthèses et les travaux de réflexion généraux, en particulier ceux de Gilles Routhier²⁶ et de Christoph Theobald²⁷.

Malgré cette profusion bibliographique, il reste bien des recherches à faire sur la réception de Vatican II. Il s'agit

Kirchengeschichte 26, 2007, p. 39-46 ; Norbert LÜDECKE, « Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht », *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26, 2007, p. 47-69.

²³ Peter DE MEY, « Church as Sacrament. A Conciliar Concept and Its Reception in Contemporary Theology », in : Lieven BOEVE et John C. RIES (dir.), *The Presense of Transcendence. Thinking « Sacrament » in a Postmodern Age*, Leuven, Peeters, coll. « Annua Nuntia Lovaniensia » 42, 2001, p. 181-196.

²⁴ Jean-Marie TILLARD, « La Réception de Vatican II par les non-catholiques », in : Gillian R. EVANS (dir.), *Christian Authority. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 20-39 ; Joseph FAMERÉE, « La réception de Vatican II dans les Églises non-catholiques », *Revue Théologique de Louvain* 32, 2001, p. 169-188.

²⁵ Philippe CHENAUX, « La réception du Concile Vatican II dans la Curie romaine », in : Leo KENIS, Jaak BILLIET et Patrick PASTURE (dir.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000. La transformation des églises chrétiennes en Europe occidentale 1945-2000*, Leuven, Leuven University Press, coll. « KADOC Studies on religion, culture and society » 6, 2010, p. 255-266.

²⁶ Voir entre autres : Gilles ROUTHIER, *La Réception d'un concile*, Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 69, 2006 ; Gilles ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano, Vita e pensiero, coll. « Cultura e storia » 26, 2007.

²⁷ Voir entre autres : Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, Tome 1. *Accéder à la source*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam, N.S. » 1, 2009.

d'un objet d'étude tellement vaste qu'il n'est pas exagéré d'affirmer que les recherches n'en sont qu'à leurs balbutiements : toutes les aires géographiques ne sont pas couvertes, loin de là, et de nombreux thèmes restent à explorer. Parmi eux, la réception de Vatican II par les traditionalistes est un sujet qu'il nous semble primordial d'étudier en profondeur pour mieux comprendre le catholicisme intransigeant contemporain, son rapport au concile, à l'Église, et à la société. Deux articles existent sur le sujet²⁸, mais ils sont loin de faire le tour de la question ; ils invitent plutôt à engager une recherche systématique.

Dans cette contribution, nous allons nous pencher sur ce qu'on pourrait appeler la première réception du concile par les traditionalistes, celle qui suivit immédiatement le concile Vatican II et qui va jusqu'en 1969, c'est-à-dire jusqu'à la Constitution Apostolique *Missale romanum*, approuvant le *Novus Ordo Missae* (NOM). Celui-ci représente une véritable rupture. Même si nous nous limitons à une période très restreinte, nous n'avons pas l'ambition de faire ici le tour du sujet. L'espace nous manquerait pour cela. De plus, les individus, les mouvements et les réseaux à considérer sont beaucoup trop nombreux pour qu'il soit possible de tout aborder en l'espace d'un chapitre. Nous allons donc nous contenter d'exposer ici les premiers résultats d'une enquête qui mériterait d'être approfondie. Cette démarche correspond d'ailleurs à l'un des principaux objectifs de cet ouvrage, qui souhaite ouvrir de nouvelles pistes de recherche.

²⁸ Daniele MENOZZI, « L'opposition au concile », in : Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, p. 429-457 ; Massimo FAGGIOLI, « En torno al conflicto con los lefebvrianos. El Vaticano II y su recepción política », *Iglesia Viva* 238, 2009, p. 111-123.

Les anciens dirigeants du *Coetus Internationalis Patrum* (CIP), qui fut le principal groupe d'opposants au sein du Concile²⁹, seront logiquement au cœur de l'enquête. Ainsi, nous allons tout d'abord nous attarder sur une initiative prise en main par Mgr Lefebvre au lendemain du concile, qui consistait à publier un bulletin traditionnel destiné aux évêques. Nous nous pencherons ensuite sur la réception de Vatican II par les anciens membres du « comité directeur » du CIP avant la publication du *NOM* (3 avril 1969), puis sur celle de quelques clercs et laïcs influents.

La première résistance : la revue *Fortes in fide*

À la clôture du concile, les membres les plus importants du *Coetus Internationalis Patrum* avaient décidé de continuer à agir, de résister à l'interprétation non-traditionnelle qui pourrait être faite des textes conciliaires au moyen d'une revue. Mgr Lefebvre raconta ainsi l'origine de cette initiative : « À la fin du concile nous avons fait, avec les membres du *Coetus* les plus fervents, les plus solides, les plus militants – il y en avait une bonne trentaine – une petite fête, des agapes fraternelles, avant de nous séparer. Nous avons tiré des photos et nous nous sommes promis de faire un bulletin entre nous pour nous maintenir dans la Tradition,

²⁹ Voir notre thèse de doctorat, *Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II*, thèse de doctorat en cotutelle, sous la direction de Gilles ROUTHIER et de Jean-Dominique DURAND, Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, Département d'Histoire de la Faculté des Lettres et Civilisations de l'Université Jean Moulin Lyon 3, 2011, 8 tomes.

dans le combat »³⁰. Les membres du *CIP* sont donc partis de Rome avec l'idée de résister à l'orientation du concile, chacun dans son diocèse, et d'inciter les membres et sympathisants du groupe, ainsi que d'autres évêques, à résister également. Le 21 décembre 1965, Mgr Lefebvre écrivait à l'abbé Berto : « Vous faites allusion au lien du *Coetus Internationalis*. J'espère qu'il se réalisera et qu'il aidera les membres à trouver une ligne de conduite sûre. Je ne doute pas que Mgr Sigaud vous l'adresse aussi. Vos suggestions à ce sujet seront les bienvenues »³¹.

Le projet se mit en place rapidement après le concile. L'abbaye de Solesmes – comme elle l'avait été durant le Concile – fut encore une fois un lieu de rencontre. Le mardi 1^{er} février 1966, dom Prou notait dans son agenda : « Quand je rentre à St-Pierre, Mgr Marcel Lefebvre et Mgr Sigaud viennent d'y arriver, venant de Nantes »³². Le lendemain, il notait : « Après Messe conv. entretien avec les 2 Archevêques : leur projet d'un Bulletin d'information post-conciliaire. Le rédacteur en chef serait l'Évêque de Siguenza [Mgr Castan Lacoma]. Les 2 archevêques repartent après le déjeuner »³³.

³⁰ Entretien avec André CAGNON pour la revue *Fideliter* n° 59, p. 64. Cité dans Bernard TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, Étampes, Clovis, 2002, p. 404.

³¹ Lettre de Mgr Marcel LEFEBVRE à l'abbé Victor-Alain BERTO, Paris, le 21 décembre 1965, Archives des Dominicaines du Saint-Esprit (ADSE), fonds Victor-Alain Berto, dossier « Le deuxième concile du Vatican ».

³² Agenda de dom Prou, Mardi 1^{er} février 1966, Archives de l'Abbaye Bénédictine de Solesmes (AABS).

³³ Agenda de dom Prou, Mercredi 2 février 1966, AABS.

Avant la fin du mois, le 20 février 1966, les ex-président et ex-secrétaire du *Coetus* firent parvenir à un certain nombre de personnes la lettre circulaire suivante :

Excellence Révérendissime,

Vous avez eu la bonté d'accepter d'être un des Correspondants Centraux du Bulletin *Notitiae Postconciliares* que tant de nos Collègues, Pères Conciliaires, nous ont demandé de publier.

En votre qualité de Correspondant Central pour votre pays, vous trouverez certainement des collaborateurs.

Pour faciliter à Votre Excellence l'explication à vos collaborateurs du but, de l'esprit et de la façon de travailler du Bulletin, il nous a semblé utile de rédiger quelques points qui précisent notre pensée et notre programme.

Nous espérons que ces quelques points seront suffisamment clairs et qu'ils vous aideront à former une équipe capable d'apporter une contribution importante à notre Bulletin.

Veuillez agréer, Excellence, pour vous-même et pour vos collaborateurs, l'assurance de notre confiance et de notre gratitude³⁴.

Les « Quelques précisions pour nos correspondants sur notre bulletin »³⁵, jointes à cette lettre donnent plusieurs informations sur ce qui était prévu. Sa fréquence devait être

³⁴ Lettre circulaire de Mgr Marcel LEFEBVRE et de Mgr Geraldo DE PROENÇA SIGAUD, Rome, le 20 février 1966, Archives du Séminaire d'Écône (ASE), E03-10 ; Archives de l'Archidiocèse de Diamantina (AAD), Fonds Geraldo de Proença Sigaud.

³⁵ « Quelques précisions pour nos correspondants sur notre bulletin », jointes à la lettre circulaire de Mgr Marcel LEFEBVRE et de Mgr Geraldo DE PROENÇA SIGAUD, Rome, le 20 février 1966, ASE, E03-10 ; AAD, Fonds Geraldo de Proença Sigaud.

de six fois par année, en moyenne, au prix de 6 \$ US par an auquel devaient s'ajouter les frais d'envoi. L'évêque chargé de la rédaction et de l'administration était Mgr Laureano Castan Lacoma, ancien membre du *Coetus* et évêque de Sigüenza-Guadalajara en Espagne. Le bulletin devait être diffusé en latin, espagnol, français, italien et portugais. Les rapports de chaque pays latin devaient être publiés dans leur langue originale. Quant aux rapports venant des pays de langue non latine, ils devaient être publiés en latin ecclésiastique. Il était par ailleurs spécifié qu'une édition spéciale était à l'étude pour les pays de langue allemande et anglaise. Quant à la fin du bulletin, elle était triple : informer, défendre, encourager :

A. Information

1. Informer sur les discours et actes du Saint-Père, relatifs au Concile et à ses Décrets.
2. Informer sur les travaux des Commissions Post-Conciliaires.
3. Informer sur les publications de bonne doctrine relatives au Concile, faites par des Évêques ou des théologiens.
4. Faire connaître les articles d'orientation sûre, parus dans les revues catholiques, au sujet du Concile et des Décrets, les déterminations de la Curie Romaine ou des Commissions Post-Conciliaires.
5. Faire une chronique des Semaines, Congrès, Rencontres, traitant du Concile, et selon une orientation traditionnelle.
6. Donner connaissance de mesures pratiques d'orientation traditionnelle, prises par des Évêques, etc.

7. Éventuellement demander à des théologiens des articles sur certains sujets importants et les envoyer aux Évêques.

B. Défense

1. Faire la critique des articles publiés dans les principales revues traitant du Concile, dans une interprétation ou une ligne non-traditionnelle.
2. Rectifier les positions tendancieuses répandues dans les revues au sujet du Concile.
3. Alerter les Évêques sur les tendances fausses, prises par des théologiens, relatives au Concile.

C. Encouragement

1. Encourager les Évêques traditionalistes dans leur apostolat.
2. Créer une conscience du nombre pour les Évêques qui pensent comme nous.
3. Amener les Évêques à prendre des mesures pratiques contre le progressisme et en faveur d'une saine interprétation du Concile.
4. Faire passer dans la pratique les enseignements venus de Rome.
5. Par là même, faciliter à Rome sa tâche de défense et de promotion de la vérité.
6. Faciliter au moment opportun une action commune à l'échelle mondiale³⁶.

La revue devait être subdivisée en deux grandes parties : le bulletin lui-même et des appendices, lesquels devaient contenir des textes intégraux d'articles parus dans des

³⁶ *Ibid.*

revues « d'une orientation sainte et d'une importance exceptionnelle », ainsi que des travaux « demandés à nos théologiens sur des questions importantes regardant le Concile, son interprétation et son application ».

Pour chaque « branche de la vie post-conciliaire », dans chaque pays, il devait y avoir un « Correspondant spécial » chargé de tout ce qui intéressait ce domaine. Il devait y avoir une branche correspondant à chaque Commission Post-Conciliaire et aux Secrétariats. Dans chaque pays, les « *Correspondants Spéciaux* » devaient envoyer leurs travaux à un « *Correspondant Central* », qui serait désigné par la « *Direction Centrale* ». Quant aux articles provenant de collaborations spontanées, ils devaient être envoyés à Mgr Castan Lacoma ou à Mgr Sigaud, qui devaient les faire parvenir aux correspondants spécialisés dans les branches concernées.

Cinq règles générales devaient guider les publications de la revue :

1. « On cherchera toujours une information objective » ;
2. « On donnera une appréciation de la valeur des choses selon les vérités de la Théologie traditionnelle » ;
3. « On n'entrera pas dans des polémiques » ;
4. « On aura toujours le plus grand respect pour le S. Siège, les Commissions Post-Conciliaires et les Évêques de la Ste Église » ;
5. « Il n'y aura jamais dans le Bulletin d'attaques personnelles ».

D'un point de vue typographique, le bulletin devait être ronéotypé ou imprimé par offset. Il devait également « avoir une présentation belle et digne, sans trop de parcimonie,

afin que les Évêques aient du plaisir à le recevoir et à le conserver ». Par ailleurs, « toutes les publications catholiques » seraient libres de reproduire les articles publiés dans le Bulletin, et sans avoir à le citer.

Dans les précisions données aux correspondants, il était également spécifié que seule la « *Direction Centrale* », qui serait « la même que celle qui a dirigé le *Coetus Internationalis Patrum Conciliarium* », pourrait prendre l'initiative d'inviter les abonnés « à prendre des actions collectives d'ordre pratique », et que le Bulletin ne prendrait pas position dans la politique particulière de chacun des pays. Il ne devait prendre position qu'« au sujet des questions qui touchent à la doctrine et aux droits de l'Église », et la décision « de l'opportunité d'une prise de position sera de la compétence de la Direction Centrale »³⁷.

Par ce bulletin *Notitiae Postconciliares*, les anciens dirigeants du *Coetus Internationalis Patrum* cherchaient à donner une suite au groupe qu'ils avaient formé au Concile. Il s'agissait d'un vrai programme de lutte contre les interprétations du Concile qui ne seraient pas conformes à la doctrine « traditionnelle ». Toutefois, ce bulletin ne parut jamais, faute de correspondants capables³⁸.

Mgr Lefebvre monta cependant un autre projet de revue, intitulée cette fois *Fortes in Fide*. Elle parut pour la première fois à la fin du mois d'août 1967³⁹. Nous ne pouvons cependant pas dire grand-chose à son endroit. Si nous avons trouvé dans les archives quelques documents relatifs

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Bernard TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, p. 405.

³⁹ *Ibid.*

à son existence, quelques correspondances avec l'en-tête de cette revue, et dont le secrétaire était un prêtre, un certain Luis Viejo Montolio (étudiant à Rome et secrétaire de Mgr Castán Lacoma)⁴⁰, nous n'en avons pas trouvé le moindre exemplaire dans les archives des anciens membres du *CIP* que nous avons compulsées. Nous pouvons cependant donner quelques minces renseignements à partir d'une « Note concernant le bulletin *Fortes in Fide* » qui se trouve dans les archives de Mgr Georges Cabana⁴¹.

Il s'agissait donc d'un bulletin bimestriel – pouvant paraître plus fréquemment à l'occasion –, financé par des bienfaiteurs, et qui était l'organe d'un centre appelé *Centro Scambio Informazioni*, situé au 93, Piazza Navona, à Rome. La fonction de ce Centre était « de recevoir les Notes et Informations des Correspondants, de les traduire en langue italienne, française et anglaise, de les faire parvenir aux Correspondants de chaque pays dans la langue désirée ». Les Correspondants étaient le cœur de cet organe :

[...] les Correspondants sont des Évêques qui veulent bien accepter de fournir la documentation sur tout ce qui peut intéresser des Évêques.

Ils adressent cette documentation au Centre, en leur langue et, si possible, dans une des trois langues citées ci-dessous. Ils indiquent sur ces documents la mesure de la diffusion souhaitée.

⁴⁰ AAD, Fonds Geraldo de Proença Sigaud ; Service des Archives de l'Archidiocèse de Sherbrooke (SAAS), Fonds Georges Cabana, dossier P.26/262,6.

⁴¹ « Note concernant le bulletin *Fortes in Fide* », SAAS, Fonds Georges Cabana, dossier P.26/262,6.

Ces documents peuvent être des informations rédigées personnellement ou par des personnes qualifiées sur la situation religieuse du pays, sur des événements particuliers, que la presse libérale mondiale présente d'une manière tendancieuse.

Ils reçoivent la documentation du Centre et la diffuse [sic] sous [sic] leur propre responsabilité aux Évêques, aux clercs et aux Agences de presse, en se conformant toutefois aux indications données par les Correspondants au sujet de la diffusion⁴².

La structure est donc globalement la même que le projet de bulletin *Notitiae Postconciliares*. Dans les archives de Mgr Cabana, cette note est accompagnée de la liste des Pères conciliaires (avec leur adresse) qui ont signé la deuxième pétition du *CIP* pour demander la condamnation du communisme. L'évêque de Sherbrooke fut donc probablement l'un des correspondants.

Selon les renseignements que nous trouvons dans le livre de Bernard Tissier de Mallerais, la formule ne fut pas viable⁴³. Une lettre de Mgr de Castro Mayer à Mgr Lefebvre, le 27 février 1968, laisse entrevoir les difficultés rencontrées : « [...] si nous voulions attendre des documents des évêques [sic] traditionnaux [sic], nous finirions par supprimer la revue. Hélas ! »⁴⁴. En mars 1969, Mgr Lefebvre transforma ce lien inter-épiscopal en un service de documentation international de la presse traditionaliste. *Fortes in fide* devint un simple envoi hebdomadaire de

⁴² *Ibid.*

⁴³ Bernard TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, p. 406.

⁴⁴ Lettre de Mgr Antonio DE CASTRO MAYER à Mgr Marcel LEFEBVRE, Campos, le 27 février 1968, ASE, E05-01.

photocopies de documents transmis à une quarantaine de revues⁴⁵. Mgr Lefebvre avait alors décidé de fédérer la presse traditionaliste. Dans ce but, il avait réuni à Rome, le 8 mars 1969, plusieurs directeurs de revues « traditionnelles »⁴⁶. Quant à *Fortes in fide*, nous ne connaissons pas la date à laquelle elle cessa de paraître.

L'étude détaillée de cette revue – non seulement de son contenu, mais aussi de ses auteurs, de ses collaborateurs, de ses correspondants, de ses abonnés – permettrait de mesurer d'une façon assez précise la toute première réception du Concile par les traditionalistes. Il s'agit seulement de la trouver dans les archives... Une collection doit très certainement se trouver quelque part, mais nos recherches furent infructueuses pour le moment.

La réception du Concile par les anciens dirigeants du CIP avant la promulgation du *Novus Ordo Missae*

Dans un premier temps, aucun des anciens membres du *Coetus Internationalis Patrum* ne critiqua ouvertement Vatican II ni les textes promulgués. Ils s'en firent au contraire les défenseurs, les interprétèrent selon la doctrine traditionnelle de l'Église et selon ce qu'on appellerait aujourd'hui une herméneutique de la continuité. Les exemples sont nombreux. Ainsi, en 1966, dans un article pour *La Pensée catholique* (qui fut l'un des principaux moyens d'expression des traditionalistes), Mgr Geraldo de Proença Sigaud écrivit un article sur « Le Concile et le prêtre

⁴⁵ Bernard TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, p. 406-407.

⁴⁶ *Idem*, p. 407-408.

traditionnel »⁴⁷. Dans ce texte, après avoir présenté certains aspects de l'influence de Vatican II sur la vie de l'Église au cours des années précédentes, l'archevêque de Diamantina s'attardait sur la période post-conciliaire en proposant une ligne de conduite à tenir par le « prêtre traditionnel » face aux « forces qui rêvaient d'un "Concile-Révolution" » et qui, « déçues par les textes conciliaires », chercheront à « maintenir la confusion » et à « faire croire aux prêtres et aux catholiques traditionnels que les textes des Décrets du Concile sont mauvais »⁴⁸. Selon lui, le « prêtre traditionnel » devait éviter « cette manœuvre » en se soumettant à l'autorité et en étudiant les textes conciliaires :

1. L'autorité

Il [le prêtre traditionnel] accepte les déterminations du Concile, en premier lieu parce qu'elles émanent de la Hiérarchie de l'Église, du Pape et des Évêques, réunis en leur plus haute expression, au sein du Collège des Successeurs des Apôtres. [...] Le prêtre traditionnel ne se révoltera jamais, ne trahira jamais ses engagements envers le Pape et les Évêques, maîtres et guides du troupeau du Christ.

2. L'étude des textes conciliaires

Le prêtre traditionnel suivra une autre voie encore, pour déjouer la manœuvre de certaines forces actuelles. C'est la voie de l'étude des textes conciliaires. Je crois que, pour de très nombreux prêtres traditionnels [...] la lecture de la plupart des textes conciliaires sera la source d'une grande

⁴⁷ Mgr Geraldo DE PROENÇA SIGAUD, « Le Concile et le prêtre traditionnel », *La Pensée catholique* 100, 2^e trimestre 1966, p. 13-23.

⁴⁸ *Idem*, p. 17.

surprise, d'une joie profonde, d'une révélation inespérée, un plaisir clair et sans trouble⁴⁹.

Mgr de Proença Sigaud apportait cependant ici une nuance bien caractéristique de ses combats conciliaires et de son herméneutique du Concile :

Je ne dis pas tous les textes, mais la plupart d'entre eux. Je m'explique. Quelques textes conciliaires ont suivi un chemin laborieux, ont fait l'objet de discussions enflammées, de votes contraires significatifs. À plusieurs reprises, ces votes provenaient de groupes de Pères Conciliaires traditionnels. [...]

[...] de nombreux Pères d'orientation traditionnelle ont voté, au cours des sessions publiques respectives, contre la « Déclaration sur l'Œcuménisme », la « Constitution Dogmatique de la Révélation », la « Déclaration sur les Religions non Chrétiennes », la « Déclaration sur la Liberté Religieuse » et la « Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde actuel ».

Les raisons de ces voix négatives différaient naturellement dans chaque cas, mais l'on peut dire qu'elles se référaient à quelque point faible, à quelque partie du document, et non pas au document dans sa totalité. Ces mêmes points faibles sont susceptibles d'interprétation correcte, et la mission de la Commission Centrale Post-Conciliaire sera justement d'obtenir les interprétations exactes pour tels passages pouvant donner lieu à une interprétation moins heureuse⁵⁰.

Après avoir présenté la position du prêtre traditionnel, Mgr de Proença Sigaud s'attardait sur l'attitude pratique qu'il devait avoir. Tout d'abord, il spécifiait qu'il ne devait pas ignorer le Concile et ne pas s'opposer à lui, mais

⁴⁹ *Idem*, p. 17-18.

⁵⁰ *Idem*, p. 18-19.

« collaborer avec la Hiérarchie, et à sa tête le Pape, pour l'application à bon escient, généreuse, surnaturelle du concile, toujours fidèle à la légitime tradition de l'Église »⁵¹. Selon l'archevêque de Diamantina,

[...] s'opposer au Concile serait, pour le prêtre traditionnel, une trahison de son passé et un suicide, parce que l'Esprit Saint continuera son œuvre, et vaincra toutes les résistances. S'opposer au Concile, ce serait faire le jeu des ennemis de l'Église qui seraient heureux de voir les catholiques traditionnels prendre cette voie du suicide, car ces ennemis de l'Église auraient ainsi le triple avantage de : rendre plus difficile l'action de l'Église, la priver de ses meilleurs ouvriers, et écraser ceux qu'ils redoutent le plus. S'opposer au Concile serait s'opposer à la voix de l'Esprit Saint, au souffle de son action, être un obstacle à l'action de Dieu dans son Église⁵².

S'appuyant sur des paroles prononcées le mercredi 12 janvier précédent par Paul VI, Mgr de Proença Sigaud concluait son article en spécifiant que « [L]e Concile n'a pas été une Révolution. Le Concile a été et a voulu être un Renouveau, un printemps nouveau qui renaît des rameaux du vieux et toujours jeune arbre de la Tradition »⁵³.

La même année, *La Pensée catholique* publia un article de Mgr Luigi Maria Carli sur « [L]obéissance du prêtre à la lumière de Vatican II »⁵⁴. L'évêque de Segni recherchait « dans les documents de Vatican II la réponse solennelle de l'Église aux doutes, aux inquiétudes que soulève la question

⁵¹ *Idem*, p. 19.

⁵² *Idem*, p. 19-20.

⁵³ *Idem*, p. 23.

⁵⁴ Luigi Maria CARLI, « L'obéissance du prêtre à la lumière de Vatican II », *La Pensée catholique* 102, 3^{ème} trimestre 1966, p. 7-21.

de l'obéissance sacerdotale »⁵⁵. Mgr Carli se situait donc – par rapport aux textes du Concile – dans la même perspective théologique que l'archevêque de Diamantina. Dans le même numéro, la revue publia – sous le titre « Le concile Vatican II, appel à la sainteté »⁵⁶ – l'homélie prononcée à la Chapelle de la Médaille Miraculeuse par Mgr Lefebvre le 7 mai 1966, pour le pèlerinage annuel des Croisés de Notre-Dame. À cette occasion, l'ancien missionnaire appelait à la rénovation intérieure au nom du Concile :

Vous avez le désir – j'en suis certain – vous aussi, comme tous les fidèles, comme tous ceux qui ont suivi le grand événement de notre temps, le grand événement de l'Église : le Concile ; vous désirez, vous aussi, vous soumettre aux orientations, aux directives qui sont données par le Concile, par notre Saint-Père le Pape ; mais peut-être avez-vous, comme un certain nombre de fidèles, quelque hésitation ; vous vous demandez peut-être quelle est en vérité l'orientation fondamentale de cette rénovation que doit apporter dans nos âmes le Concile, et il est possible que vous ayez une certaine difficulté à distinguer quel est le point qui doit être, par-dessus tout, celui que nous devons rechercher, le but que nous devons poursuivre. Il est vrai que beaucoup d'orientations qui sont données en cette époque peuvent donner le change sur celles que désirent profondément et assurément nos Saints-Pères les Papes Jean XXIII et Paul VI.

Ils ont dit et redit : la rénovation après le Concile doit être avant tout une rénovation intérieure. S'il y a des changements qui doivent se faire dans la discipline, s'il y a des changements

⁵⁵ *Idem*, p. 9.

⁵⁶ Marcel LEFEBVRE, « Le concile Vatican II, appel à la sainteté », *La Pensée catholique* 102, 3^{ème} trimestre 1966, p. 38-43.

qui se feront dans le Droit Canon, s'il y a des changements qui se feront dans certaines attitudes de l'Église, il y en a une avant tout qui doit être le fruit du Concile, c'est la rénovation de nos âmes⁵⁷.

Comme le montrent ces quelques citations – que nous pourrions multiplier –, dans un premier temps les anciens dirigeants du *Coetus Internationalis Patrum* acceptèrent Vatican II et tous ses documents, en appelant à une interprétation traditionnelle des textes qui causaient problème et, pour cela, s'appuyaient invariablement sur Paul VI. Cette attitude n'était pas seulement celle des évêques ; elle semble avoir été celle des traditionalistes dans leur ensemble. Ainsi, par exemple, lorsqu'elle présenta la fameuse lettre du cardinal Ottaviani aux présidents des conférences épiscopales (24 juillet 1966) pour leur demander de se prononcer sur les vérités qui étaient mises en doute dans l'Église⁵⁸, la revue *La Pensée catholique* prit soin de bien insister sur le fait que cette lettre s'inscrivait en continuité avec les avertissements de Paul VI :

La Lettre de la S. Congrégation *Pro Doctrina Fidei* n'aura dû surprendre personne. Depuis les premiers jours de son Pontificat, tout au long des Sessions du Concile et entre les Sessions, puis plus récemment depuis les débuts de l'« Après-Concile », le Saint-Père a multiplié ses avertissements ; il a renouvelé dans ses Allocutions hebdomadaires aux pèlerins de Saint-Pierre et de Castelgandolfo, et aussi en présence de groupes de congressistes laïcs ou de prêtres et de religieux, théologiens ou non, ses graves inquiétudes en tout ce qui regarde la foi dans l'Église catholique⁵⁹.

⁵⁷ *Idem*, p. 38.

⁵⁸ AAS, 5 octobre 1966.

⁵⁹ « La lettre de S. Em. le cardinal OTTAVIANI aux présidents des conférences épiscopales », *La Pensée catholique* 103, 4^{ème} trimestre 1966, p. 10.

Mgr Lefebvre – en tant que supérieur général des spiritains – répondit à cette lettre du cardinal Ottaviani le 20 décembre 1966⁶⁰. Sa réponse est tout à fait intéressante pour connaître son appréciation du Concile un an après la clôture de celui-ci :

Alors que le Concile se préparait à être une nuée lumineuse dans le monde d'aujourd'hui si l'on avait utilisé les textes préparatoires dans lesquels on trouvait une profession solennelle de doctrine sûre au regard des problèmes modernes, on peut et on doit malheureusement affirmer :

Que, d'une manière à peu près générale, lorsque le Concile a innové, il a ébranlé la certitude des vérités enseignées par le Magistère authentique de l'Église comme appartenant définitivement au trésor de la Tradition.

Qu'il s'agisse de la transmission de la juridiction des évêques, des deux sources de la Révélation, de l'inspiration scripturaire, de la nécessité de la grâce pour la justification, de la nécessité du baptême catholique, de la vie de la grâce chez les hérétiques, schismatiques et païens, des fins du mariage, de la liberté religieuse, des fins dernières, etc... Sur ces points fondamentaux, la doctrine traditionnelle était claire et enseignée unanimement dans les universités catholiques. Or, de nombreux textes du Concile sur ces vérités permettent désormais d'en douter⁶¹.

Après avoir présenté les conséquences qui en avaient été tirées et appliquées dans la vie de l'Église, Mgr Lefebvre en concluait « que le Concile a favorisé d'une manière inconcevable la diffusion des erreurs libérales. La foi, la

⁶⁰ Lettre de Mgr Marcel LEFEBVRE au cardinal Alfredo OTTAVIANI, Rome, le 20 décembre 1966, ASE, E02-19, 001. Cette lettre est reproduite dans Marcel LEFEBVRE, *J'accuse le Concile !*, Martigny, Éd. Saint-Gabriel, p. 107-111.

⁶¹ *Idem*, p. 109.

morale, la discipline ecclésiastique sont ébranlées dans leurs fondements, selon les prédictions de tous les Papes »⁶². Devant cette situation, seul le pape pouvait sauver l'Église : « Que le Saint Père s'entoure de vigoureux défenseurs de la foi, qu'il les désigne dans les diocèses importants. Qu'il daigne par des documents importants proclamer la vérité, poursuivre l'erreur, sans crainte des contradictions, sans crainte des schismes, sans crainte de remettre en cause les dispositions pastorales du Concile »⁶³.

Cette lettre, privée, est d'une autre teneur que l'intervention publique de Mgr Lefebvre dans son homélie du 7 mai précédent. Le supérieur général des spiritains n'hésite pas à s'en prendre à Vatican II d'une façon très catégorique. D'autres écrits privés vont dans ce sens. Ainsi, par exemple, le 19 mars 1967, Mgr Lefebvre écrit à l'abbé Berto que le Concile avait été faussé et corrompu par de faux théologiens⁶⁴, et que ceux qui avaient composé les schémas voulaient y introduire des doctrines contraires au magistère ecclésiastique : « Quand on sait ce que furent les schémas qui ont précédé les définitifs, on ne peut douter de l'intention de leurs auteurs de contredire la tradition et d'adopter les thèses modernistes. Malgré tous nos efforts nous n'avons pu changer totalement ces schémas pétris de l'esprit moderniste. Surtout ceux qui font loi : ceux de l'Église dans le monde, de l'œcuménisme et de la liberté religieuse »⁶⁵.

⁶² *Idem*, p. 110.

⁶³ *Idem*, p. 111.

⁶⁴ Lettre de Mgr Marcel LEFEBVRE à l'abbé Victor-Alain BERTO, le 19 mars 1967, ADSE, fonds Victor-Alain Berto, dossier « Le deuxième Concile du Vatican ».

⁶⁵ *Ibid.*

L'année suivante, il écrivait ces mots à son ancien confrère du Séminaire français et *peritus* : « Tant que l'Église s'enfermera dans les textes conciliaires, elle se minera »⁶⁶. Dans cette même lettre, il affirmait que l'Église issue du Concile était une nouvelle religion : « Le Pape parle, mais craint d'agir et de nommer autour de lui des hommes sûrs. Tant qu'il continuera à être entouré et à s'entourer de theillardistes, rien ne changera. Les nominations d'évêques sont toujours orientées vers la nouvelle religion, car c'est vraiment une nouvelle religion »⁶⁷. Mgr Lefebvre faisait donc une distinction entre les paroles du pape, auxquelles il souscrivait tout à fait, et ses actes, qui allaient à l'encontre de ses paroles. Cela est du reste historiquement conforme à l'attitude de Paul VI.

Il semble que Mgr Lefebvre ait commencé à prendre publiquement position contre le Concile après sa démission comme supérieur de la Congrégation du Saint-Esprit (8 septembre), et après qu'il eut été écarté de la commission centrale du chapitre général de son ordre (11 septembre 1968)⁶⁸. Avant cette date, dans aucune de ses interventions

⁶⁶ Lettre de Mgr Marcel LEFEBVRE à l'abbé Victor-Alain BERTO, Rome, le 29 octobre 1968, ADSE, fonds Victor-Alain Berto, dossier « Le deuxième Concile du Vatican ».

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Mgr Lefebvre annonça sa démission le 8 septembre 1968. Il demeura en fonction jusqu'au 28 octobre suivant, lorsque le père Joseph Lécuyer fut élu Supérieur général. Au sujet de la démission de Mgr Lefebvre, voir TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, p. 390-397 ; Luc PERRIN, « Mgr Lefebvre, d'une élection à une démission (1962-1968) », in : Paul COULON (dir.), *Action française, Décolonisation, Mgr Lefebvre. Les Spiritains et quelques crises du XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2009, p. 139-172.

publiques il ne se prononça explicitement contre le Concile. Mais à partir de ce moment il remit ostensiblement Vatican II en cause. Ainsi, par exemple, le 12 septembre 1968 :

Hélas, il faut bien l'avouer, le Concile Vatican II devait, aurait dû être le Concile du renouveau par un retour aux sources, comme il est de règle dans l'Église. [...]

La règle d'or de l'Église est complètement inversée par l'orgueil des hommes de notre temps. On n'est plus à l'écoute de la parole toujours vivante et féconde de Notre-Seigneur, mais nous devons « marier » les théories nouvelles avec les mœurs et l'enseignement de la doctrine chrétienne. [...] (*G. et S.*, n. 62-66). Cet « aggiornamento » se condamne lui-même. Il serait inconcevable que ces paroles sortent de la bouche du Divin Maître. [...]

Telle semble devoir être la vraie rénovation de l'Église, désirée par les vrais fidèles, car celle qu'on attendait du Concile fut viciée par l'introduction de l'esprit moderne et de son orgueil antichrétien au Concile même et depuis surtout⁶⁹.

La même année, dans une conférence donnée lors d'un dîner de l'Union des Intellectuels indépendants, il disait :

Nous aurions pu, au Concile, tout simplement consulter ce que le Pape Pie XII avait écrit, et mettre dans nos schémas les solutions qu'il avait données aux problèmes modernes – et nous aurions eu un Concile infiniment supérieur à celui que nous avons eu ! [...]

Mais voici où se situe le drame, et je ne suis pas seul à le penser :

⁶⁹ Marcel LEFEBVRE, *Un évêque parle, Mgr Lefebvre. Écrits et allocutions*, Tome 1 : 1963-1974, Jarzé, Éd. Dominique Martin Morin, 1974. Voir « *Pour une vraie rénovation de l'Église* », Rome, le 12 septembre 1968, p. 74-82.

Le Concile, dès les premiers jours, a été investi par les forces progressistes. [...]

La manière dont ceux qui ont voulu détourner le Concile de sa fin en attaquant la Curie romaine et, par elle, Rome et le successeur de Pierre, fut *scandaleuse*. [...]

Avouez qu'il n'est pas très honorable pour une assemblée de deux mille quatre cents évêques de faire un schéma sur l'Église, qui a pour but principal la Collégialité, et d'être obligé ensuite de faire une note explicative pour dire ce que signifie cette Collégialité ! Je pense que si le texte avait été suffisamment étudié et suffisamment clair, il n'y aurait pas eu besoin de note explicative.

[...] on nous parle sans cesse de « l'esprit post-conciliaire », cause de tous nos maux, qui provoque ces rébellions de clercs, qui soulève ces contestations, qui est à l'origine de ces occupations de cathédrales, de paroisses et de toutes les extravagances de la liturgie et de la nouvelle théologie. Cet « esprit post-conciliaire » n'aurait-il vraiment rien à voir avec le Concile ? Ce serait un phénomène totalement étranger au Concile ? On juge l'arbre à ses fruits...⁷⁰

La même année, suite à la publication de l'encyclique *Humanae vitae*, Mgr Lefebvre affirma : « Cet engouement pour l'ouverture au monde et pour un œcuménisme qui couvre aimablement une ouverture à l'hérésie, engouement qui s'est manifesté tout au long du Concile, ne venait pas de l'Esprit-Saint. Il faut bien que tôt ou tard les désordres qui s'ensuivirent amènent le Saint-Père à fermer ces ouvertures

⁷⁰ LEFEBVRE, *Un évêque parle*, « Après le Concile. L'Église devant la crise morale contemporaine », p. 98-108.

comme il vient de le faire courageusement par sa Profession de foi et par l'Encyclique *Humanae Vitae* »⁷¹.

Pourtant, Mgr Lefebvre ne rejetait pas encore le Concile : « Les textes du Concile [...] ont été signés par le Pape et par les évêques, donc nous ne pouvons pas douter de leur contenu ». Mais il s'interrogeait : « Et pourtant, comment interpréter, par exemple, le texte sur la liberté religieuse qui porte en lui une certaine contradiction interne ? [...] Que devons-nous faire en définitive ? [...] Laissons à la Providence et à l'Église le soin de se prononcer un jour sur la valeur des textes de Vatican II »⁷². Ses confrères brésiliens Geraldo de Proença Sigaud et Antonio de Castro Mayer s'interrogeaient également. Dans une lettre à Mgr Lefebvre, datée du 29 juin 1968, Mgr de Castro Mayer, qui parlait aussi pour Mgr de Proença Sigaud, lui demandait de les éclairer sur le point suivant : « Si et jusqu'où doivent les fidèles adhérer intérieurement et extérieurement [sic] à quelques affirmations doctrinales du Concile, comme à la déclaration sur la liberté [sic] religieuse [sic] et à la Constitution *Gaudium et Spes*. Idem à propos de quelques passages de l'encyclique [sic] *Populorum Progressio*, et quelques autres déclarations du Saint-Père, comme celles que je vous ai envoyé [sic] »⁷³.

Au niveau psychologique, les textes du Concile et l'évolution de l'Église conciliaire mirent les anciens du *Coetus*, du moins les plus convaincus, dans un désarroi terrible. Les sœurs dominicaines de la communauté fondée par l'abbé Berto

⁷¹ Mgr Marcel LEFEBVRE, « Lueurs d'espérance », *Itinéraires. Chroniques et documents* 127, novembre 1968, p. 226.

⁷² *Idem*, p. 105.

⁷³ Lettre de Mgr Antonio DE CASTRO MAYER à Mgr Marcel LEFEBVRE, Campos, le 29 juin 1968, ASE, E05-01.

soutiennent que le Concile a tué leur fondateur. Et cela est vraisemblable à la lecture de sa correspondance⁷⁴. Pourtant, il acceptait le Concile dans sa totalité, lui qui écrivait à un correspondant en 1968 : « Ce qui reste de ce concile, comme de tous les Conciles antérieurs, ce sont les Actes promulgués par le Souverain Pontife régnant. Les Dominicaines du Saint-Esprit reçoivent intégralement ces Actes »⁷⁵. Pareillement, les bénédictins de Solesmes, même les anciens du Séminaire français et ceux qui collaborèrent avec le *Coetus*, acceptèrent tous les textes de Vatican II. Les communications qu'ils firent sur le sujet et que l'on trouve dans leurs archives en font foi, ainsi que l'évolution postérieure de la Congrégation. De même, Mgr Carli, qui resta conservateur, accepta les textes du Concile et devint, plus tard, archevêque de Gaëte⁷⁶. Les cardinaux Ottaviani, Siri et Ruffini firent de même, au grand désespoir de Mgr Romeo, qui écrivit à Mgr Cabana (qui accepta également le Concile dans son intégrité) le 29 mars 1967 : « Mais c'est *ici* que la situation empire. Les Cardinaux Ottaviani, Siri, Ruffini, ne veulent plus résister au courant d'apostasie... Ils ne font que dire, désormais : "débrouillez-vous !" »⁷⁷.

⁷⁴ Voir sa correspondance conciliaire et post-conciliaire dans les ADSE.

⁷⁵ Projet de lettre (non envoyée) de l'abbé Victor-Alain BERTO à l'abbé HARANG, le 3 juillet 1968, ADSE, fonds Victor-Alain Berto, dossier « Le deuxième Concile du Vatican ».

⁷⁶ Voir Emanuele AVALLONE, *Mons. Luigi Maria Carli (1914-1986) e il Concilio Vaticano II. Preparazione, Partecipazione e Ricezione*, dissertation dirigée par Philippe CHENAUX et soutenue à l'Université pontificale du Latran, Rome, 2009.

⁷⁷ Lettre de Mgr Antonino ROMEO à Mgr Georges CABANA, le 29 mars 1967. SAAS, P43/7.1 1937-1969 60.

Deux attitudes se distinguèrent donc rapidement chez les anciens membres du *CIP* : tandis que les uns adhéraient progressivement à l'« esprit » du Concile, les autres s'interrogeaient sur la valeur de l'enseignement de Vatican II et sur l'assentiment qu'ils devaient lui donner. Ces « romains » ultramontains, si déferents envers la papauté et le magistère avant le Concile, se retrouvèrent totalement désarmés et déchirés devant des textes qu'ils considéraient en opposition avec la doctrine traditionnelle de l'Église et, plus les années passaient, devant des paroles et des gestes de la papauté qu'ils jugeaient en opposition avec la doctrine des papes dont ils avaient été nourris.

La première réception du Concile par quelques clercs et laïcs influents

La réception du Concile n'est pas seulement le fait des évêques et de la hiérarchie ecclésiastique. Les clercs et les catholiques de tout rang eurent à se positionner par rapport à Vatican II. Il est donc essentiel de les considérer lorsqu'on étudie la réception de cet événement, d'autant plus que leurs positions furent parfois plus explicites et plus claires que ceux des prélats, qu'ils influencèrent parfois. Dans cette partie, nous allons tout d'abord considérer la réception du Concile par deux revues intransigeantes et influentes dans les milieux traditionalistes, *Itinéraires* et *La Pensée catholique*, proches toutes les deux de Mgr Lefebvre et du *CIP*. Nous étudierons ensuite la réception de Vatican II par les abbés Georges de Nantes et Louis Coache, ainsi que celle du père Roger-Thomas Calmel, qui eurent une grande influence, essentiellement en France.

La revue *Itinéraires* – fondée en 1956, proche de Mgr Lefebvre et du *Coetus Internationalis Patrum* – fit connaître

sa position dans le premier numéro de l'année 1966. Dans un éditorial intitulé « Recevoir les décisions du Concile »⁷⁸, on peut lire :

[...] nous recevons toutes les décisions conciliaires et [...], dans la mesure où cela dépendrait de nous, nous invitons nos lecteurs à les recevoir. [...]

Nous recevons les décisions du Concile en conformité avec les décisions des Conciles antérieurs. Si tels ou tels textes devaient paraître, comme il peut arriver à toute parole humaine, susceptibles de plusieurs interprétations, nous pensons que l'interprétation juste est fixée précisément par et dans la conformité avec les précédents Conciles et avec l'ensemble de l'enseignement du Magistère. Nous croyons à l'Église des Papes et des Conciles, non point à une Église qui serait celle d'un seul Concile. S'il fallait – comme certains osent le suggérer – interpréter les décisions du Concile dans un sens contraire aux enseignements antérieurs de l'Église, nous n'aurions alors aucun motif de recevoir ces décisions et personne n'aurait le pouvoir de nous les imposer. Par définition, l'enseignement d'un Concile prend place dans le contexte et dans la continuité vivante de tous les Conciles. [...]

Nous recevons les décisions du Concile en nous préoccupant de connaître la note théologique qui convient à chacune d'elles. Ne pas avoir cette préoccupation nécessaire des « diverses notes théologiques » serait tomber dans l'« intégrisme » [...]. D'avance, nous pouvons déclarer que nous recevons chacune des décisions conciliaires avec la note théologique qui est la sienne, et non autrement. [...]

Nous recevons et nous recevrons les décisions conciliaires, avec la grâce de Dieu, dans la sérénité et dans la paix. Nous ne voyons jusqu'ici aucun motif de les recevoir avec des

⁷⁸ EDITORIAL II. « Recevoir les décisions du Concile », *Itinéraires. Chroniques et documents* 99, janvier 1966, p. 21-26.

démonstrations crispées de soumission laborieuse ou d'obéissance héroïque. Nous ne voyons pas davantage de motif de les recevoir avec une fiévreuse mise en scène d'enthousiasme hyperbolique et de délire incantatoire. Si nous voyons par la suite apparaître quelque motif inclinant à l'une ou l'autre attitude, nous ne manquerons pas d'en informer nos lecteurs. [...]

Si nous recevons les décisions du Concile, nous aimerions ne pas les recevoir DANS LEUR APPLICATION comme un pavé sur le crâne. Ceux qui entendent faire servir les décisions du Concile à une lapidation des chrétiens passeront difficilement pour les meilleurs interprètes de l'« esprit du Concile »⁷⁹.

Il est ici tout à fait intéressant de noter l'utilisation du terme « réception » par la revue *Itinéraires*. Il s'agit probablement de l'une des premières utilisations de ce concept – occulté pendant longtemps par la théologie catholique⁸⁰ – appliquée au concile Vatican II. Au-delà de cette considération, ce que l'historien constate dans la citation qui précède, c'est une réception sans enthousiasme des textes du Concile. Il s'agit d'une réception des textes uniquement, et interprétés à la lumière du magistère antérieur. Par contre, nous constatons un rejet de l'esprit qui a guidé la mise en œuvre et le déroulement de Vatican II. Ce rejet est encore plus explicite dans un éditorial du dernier numéro de l'année 1966. On peut y lire en effet :

Le Concile sert de prétexte et d'alibi commodes à la prépotence insolente d'un conformisme tyrannique. Ceux qui n'acceptent pas l'arbitraire intellectuel et pratique du

⁷⁹ *Idem*, p. 21-25.

⁸⁰ Au sujet de l'histoire et de l'usage du concept de « réception », voir ROUTHIER, *La réception d'un concile*.

conformisme régnant sont dénoncés comme « rebelles à l'esprit du Concile ». Mais ce conformisme lui-même ne doit rien au Concile, il existait avant, il jouissait déjà – malgré l'action du Saint-Siège – d'une prépotence de fait. Disposant des moyens d'information de masse, et du concours empressé de tous les organes d'opinion anti-catholiques, il a bruyamment annexé le Concile ; avant même la première promulgation conciliaire, il a présenté ses propres ennemis comme autant d'« ennemis du Concile ». Ce fut systématique, automatique, bien orchestré. Et ce que l'on applique *en fait* aujourd'hui trop souvent, ce n'est pas ce que le Concile a promulgué mais, en se réclamant verbalement de ses décisions, c'est en réalité le programme de ce conformisme tyrannique qui préexistait au Concile⁸¹.

[...] Faire ostensiblement du « Concile » ou de l'« esprit du Concile », comme on le fait quotidiennement sous nos yeux, une revanche contre Pie XII, une revanche contre saint Pie X, une revanche contre un siècle d'enseignements pontificaux, c'est une atroce impiété et c'est installer partout les conditions psychologiques et morales de l'anarchie religieuse. Prétendre que le Concile nous impose de croire ce que Pie XII avait réprouvé, et de réprouver ce qu'il avait enseigné, c'est semer une défiance universelle à l'intérieur de l'Église et c'est dévaster la foi dans toute une génération chrétienne. Nous ne sommes, nous ne serons ni solidaires de ce désastre spirituel, ni silencieux devant lui. [...] Si l'on prenait les choses dans leur pleine dimension historique, théologique, surnaturelle, on apercevrait qu'il s'agit, dans l'Église, d'une crise totale, venue de loin, profondément installée, et qui monte comme un Déluge universel⁸².

⁸¹ ÉDITORIAL III, « Autre chose que le Concile », *Itinéraires. Chroniques et documents* 108, décembre 1966, p. 11-12.

⁸² *Idem*, p. 23.

La revue *Itinéraires* reçut donc les textes de Vatican II, interprétés à la lumière de la tradition, mais elle rejetait l'« esprit du Concile » évoqués par certains pour aller plus loin que les textes promulgués.

La revue *La Pensée catholique* – fondée en 1946, proche également de Mgr Lefebvre et du *Coetus Internationalis Patrum* pendant le Concile – ne reçut pas autrement Vatican II, même si les responsables de la revue ne se prononcèrent pas aussi explicitement. Les rédacteurs n'avaient de cesse de s'appuyer sur les textes du Concile et sur Paul VI : « S. S. Paul VI nous confirme tous dans la Foi. Il l'avait fait dès les premières heures de son Pontificat, avant et pendant la troisième Session du Concile. Il l'a fait, il le fait inlassablement pendant ces mois de préparation de la quatrième et dernière Session »⁸³.

D'une façon générale, contre ceux qui interprétaient Vatican II selon sa « logique » ou son « esprit », les traditionalistes insistaient sur le fait qu'il ne fallait garder de Vatican II que les textes. Ainsi, l'abbé Luc J. Lefèvre, directeur de la revue, écrivait en 1969 : « Les textes, rien que les textes, tels qu'ils nous *sont donnés* et tels qu'ils ont pu être déjà présentés et commentés par la "Commission pontificale pour l'interprétation des décrets du Concile". Nous n'en démordrons pas, même si nous courrons le risque d'être accusés d'être trop attachés à ce qui est écrit. *Quod scripsi, scripsi...* »⁸⁴.

⁸³ Luc J. LEFÈVRE, « L'enseignement du pape », *La Pensée catholique* 98, 4^e trimestre 1965, p. 8.

⁸⁴ Luc J. LEFÈVRE, « Y a-t-il un concile Vatican II ? oui ou non... », *La Pensée catholique* 121, 3^e trimestre 1969, p. 7.

Dans un premier temps, les traditionalistes interprétèrent donc Vatican II conformément à l'esprit que fut le leur avant l'événement. Ils ne voyaient pas – ou ne voulaient pas voir – de rupture. Comme les « progressistes », ils « piochèrent » dans les textes conciliaires pour faire dire au Concile ce qu'ils voulaient lui faire dire. Ainsi, en 1969, Luc J. Lefèvre écrivait :

Formation philosophique et théologique, selon saint Thomas d'Aquin, comme l'exige Vatican II, éloignement des auteurs suspects qui ébranlent et détruisent les fondements du savoir rationnel et les bases mêmes des motifs de crédibilité, ascèse évangélique qui seule permet la fuite des occasions dangereuses, prière liturgique, oraison mentale, mortifications et mise en garde contre l'« esprit du monde » : voilà les sources de la meilleure école d'éducation surnaturelle, inséparables et irremplaçables, que des millions de prêtres et de religieux fidèles ont adoptées dans les siècles passés. Voilà les sources surnaturelles vraies auxquelles le Concile a prescrit de puiser⁸⁵.

Durant cette période, l'un des plus virulents opposants au Concile fut l'abbé Georges de Nantes (1924-2010)⁸⁶, qui fut probablement le premier prêtre à s'opposer publiquement à Vatican II. Fils d'un officier de marine, il fut ordonné prêtre le 27 mars 1948. Maurrassien et pétainiste, il tint la chronique de politique religieuse dans l'hebdomadaire *Aspects de la France* sous le pseudonyme d'*Amicus* (1948-1952). Nommé

⁸⁵ Luc J. LEFÈVRE, « Basta ! Basta ! », *La Pensée catholique* 123, 4^e trimestre 1969, p. 6-7.

⁸⁶ « L'abbé Georges de Nantes, fondateur de la CRC », www.crc-resurrection.org/65-abbe-georges-de-nantes.html, (page consultée le 26 avril 2013) ; Luc PERRIN, « De l'appel du silence à Saint-Parres-les-Vaudes. Un foucauldien inattendu », *Revue des sciences religieuses* 82, 4/2008, p. 483-496.

curé de Villemaur-sur-Vanne en 1958, il décide d'y créer une congrégation de moines missionnaires qu'il appela les *Petits Frères du Sacré-Cœur de Jésus*. Le 15 septembre 1963, il se fit renvoyer de sa paroisse et de son diocèse en raison de son appui ouvert pour l'Algérie française. Il refusa de quitter le diocèse de Troyes et il s'établit alors avec sa communauté à Saint-Parres-lès-Vaudes. Il manifesta son opposition au Concile Vatican II dès le mois d'octobre 1962⁸⁷, essentiellement dans ses « *Lettres à mes amis* ». Celles-ci étant « devenues l'objet de douloureuses contestations », il les soumit au Saint-Office en juillet 1966, pour « qu'il en examine la doctrine »⁸⁸. Dans la longue lettre qui accompagnait ses écrits, adressée au cardinal Ottaviani⁸⁹, l'abbé de Nantes dénonçait le chemin pris par l'Église depuis le pontificat de Jean XXIII : « Depuis 1960, la *réforme* et le *renouveau* ont pris une telle ampleur dans l'Église qu'on en vient à ne plus tolérer dans la société ecclésiastique les gens de tradition. Bien plus, l'autorité hiérarchique s'y est engagée, apparemment, avec une telle puissance qu'il est devenu impossible de rester fidèle à Jésus-Christ dans l'Église de Jean XXIII, de Paul VI et de Vatican II sans être accusé d'hérésie et de schisme »⁹⁰. Selon lui, un complot s'était ourdi lors du Concile et « [l] parut enfin, les 7 et 8 décembre 1965, jours de clôture, qu'un parti d'hommes

⁸⁷ « Chronologie d'une vie et d'une œuvre », www.crc-resurrection.org/142-chronologie-vie-abbe-de-nantes.html, (page consultée le 26 avril 2013).

⁸⁸ « Lettre de l'abbé de Nantes au cardinal Ottaviani », www.crc-resurrection.org/75-lettre-de-l-abbe-de-nantes-au-cardinal-ottaviani.html, (page consultée le 26 avril 2013).

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

d'Église l'avait emporté au Concile, qui entendait nous lancer dans l'œuvre babélique d'un monde sans Christ, sans Grâce et sans Croix, mais laïque et libertaire, démocratique et socialiste, sur les bases nouvelles d'une foi "*en l'Homme, en la Liberté, en la Paix*" »⁹¹. Selon lui, « [U]n Concile assemblé pour réconcilier l'Église avec le Monde moderne, cela paraît une contradiction dans les termes »⁹². Il estimait que les Pères conciliaires avaient trahi leur mission et qu'ils étaient tombés dans le modernisme :

On a donc vu les Autorités de l'Église, constituées par le Christ ses défenseurs attirés, s'en faire les accusateurs ; les hommes chargés de l'application des lois discuter les lois, et les mainteneurs-nés de ses traditions en réclamer le changement. On a vu les Successeurs des Apôtres tourner le dos au passé d'où ils tirent cependant toute leur charge, pour rêver d'un avenir meilleur et différent. Hélas ! l'éventail des possibilités est, en ce domaine, fort étroit. Les Réformateurs n'ont su inventer que de pauvres réformes : ouvrir ce qui était fermé, mais fermer ce qui était laissé ouvert ; permettre ce qui était défendu, mais défendre ce qui était permis. Ils se sont trouvé choir, d'un bout à l'autre de leurs inventions, dans tout le programme de l'hérésie moderniste ! Ils ont mis leur autorité où elle n'avait que faire, et l'ont distraite de ses fonctions sacrées. Nous avons maintenant la licence dans la foi et les mœurs, mais la contrainte arbitraire dans la liturgie, l'apostolat, les engagements temporels : *In necessariis libertas, in dubiis unitas, ... in nullis caritas !*⁹³

L'abbé Georges de Nantes déplorait également que le Concile ait « renoncé à exercer son Autorité divine, en refusant

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

de faire œuvre doctrinale », et qu'il ait « réclamé, en revanche, l'obéissance de tous dans le domaine de la pastorale, non pas pour y maintenir les traditions, mais pour entrer dans le mouvement de réforme »⁹⁴. Il faisait de Vatican II un bilan sans ambages :

Six mois après Vatican II, les fumées des louanges mondaines se dissipent et le bilan se laisse deviner. La vérité de la Révélation en sort affaiblie et les erreurs de notre temps fortifiées. L'unité de la foi s'est relâchée en même temps que se dessinent les liens d'une fausse charité avec les ennemis de Dieu. Mais une étrange contrainte pèse désormais sur les fidèles et trouble la paix de leur pratique et de leur vie chrétienne. Plus de liberté, plus de spontanéité. Il faut entrer coûte que coûte dans le collectivisme de la nouvelle pastorale. La réconciliation de l'Église avec le Monde en dépend, paraît-il, et cela seul importe désormais. C'est une nouvelle religion où l'engagement social importe plus que la foi, et l'obéissance aux hommes plus que le culte de Dieu. C'est exactement le modernisme⁹⁵.

Comme les rédacteurs des revues sur lesquelles nous nous sommes penchés précédemment, Georges de Nantes dénonçait l'« Esprit du Concile » qui « dépassera irrésistiblement les volontés des Pères conciliaires et les projets qu'ils ont arrêtés ». Le seul remède, selon lui, serait de « rétracter les postulats fondamentaux de ce *renouveau* conciliaire ». Puisqu'il ne se résolvait pas à le faire, le magistère se trouvait être « l'otage et le complice de cette dégradation »⁹⁶.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

L'abbé de Nantes tenta de faire passer cette lettre par la voie hiérarchique en la confiant à Mgr Le Couëdic, évêque de Troyes. Celui-ci ayant refusé de la transmettre, l'abbé de Nantes l'envoya par la poste et il la publia dans sa *Lettre à mes Amis* n° 231 de juillet 1966. Suite à cette publication, Mgr Le Couëdic le frappa de *suspense a divinis*⁹⁷.

Le procès de l'abbé de Nantes se déroula devant le Saint-Office – devenu entre-temps la Congrégation pour la doctrine de la Foi – du 25 avril au 5 juillet 1968⁹⁸. À la fin de celui-ci, encouragé par Mgr Lefebvre, il refusa de signer la formule de rétractation qui lui était demandée⁹⁹. Déclaré « disqualifié »¹⁰⁰, il continua à critiquer le Concile et les papes qui se succédèrent sur le siège de Pierre. Il y aurait beaucoup à écrire sur ce personnage et son œuvre, mais cela dépasse les limites chronologiques que nous nous sommes imparties.

Une autre figure qu'il faut absolument considérer dans cette étude, c'est celle du père Roger-Thomas Calmel (1914-

⁹⁷ Frère BRUNO DE JÉSUS-MARIE, « I. Enseignant, curé, fondateur », Extrait de *Il est ressuscité !* n° 20, mars 2004, p. 5-14, www.crc-resurrection.org/67-biographie-abbe-de-nantes.html, (page consultée le 27 mars 2013).

⁹⁸ « Chronologie d'une vie et d'une œuvre », www.crc-resurrection.org/142-chronologie-vie-abbe-de-nantes.html, (page consultée le 26 avril 2013).

⁹⁹ Frère BRUNO DE JÉSUS-MARIE, « II. Défenseur de l'Église et de la foi », extrait de *Il est ressuscité !* n° 21, avril 2004, p. 5-14, www.crc-resurrection.org/68-defenseur-de-l-eglise-et-de-la-foi.html, (page consultée le 27 mars 2013).

¹⁰⁰ « L'abbé Georges de Nantes, fondateur de la CRC », www.crc-resurrection.org/65-abbe-georges-de-nantes.html, (page consultée le 26 avril 2013).

1975)¹⁰¹, auteur de plusieurs livres et articles, essentiellement dans la *Revue Thomiste*, la *Vie dominicaine*, l'*École et Itinéraires*, revue à laquelle il donna plus de cent-cinquante contributions à partir de 1958. Dans ses écrits publics, ses critiques du Concile furent rarement frontales, mais plutôt indirectes. Ainsi, par exemple, dans un article paru en 1965 dans *Itinéraires*, il dénonça le processus révolutionnaire qu'il voyait à l'œuvre dans l'Église :

Que, par exemple, à un moment de l'histoire de l'Église le besoin se fasse sentir d'un renouveau biblique, ou liturgique, ou missionnaire, ou « laïque », que ce renouveau soit dans l'air, voyez comment la Révolution va s'y prendre pour le circonvenir, le capter, le falsifier. On commence par écarter les chrétiens traditionnels et vivants qui allaient faire fleurir le renouveau dans la fidélité à la tradition de l'Église ; on met en place des révolutionnaires qui veulent le *ressourcement* contre la tradition et l'Évangile contre l'Église ; petit à petit on enseigne au peuple chrétien, affreusement dupé, à lire l'Écriture contre la théologie traditionnelle, à célébrer la Liturgie contre l'adoration et le recueillement, à magnifier le mariage contre la virginité consacrée, à exalter la pauvreté évangélique contre la propriété privée, à devenir apôtre des incroyants en faisant abstraction de la foi et du baptême. Ce détournement incroyable, cet art de confisquer pour fausser est tout à fait essentiel à la Révolution¹⁰².

Dans ce même article, il écrivait que, d'après l'Écriture Sainte, « la dernière étape de l'humanité sur notre planète sera l'étape de la grande apostasie », qu'il voyait alors à l'œuvre :

¹⁰¹ Jean-Dominique FABRE, *Le père Roger-Thomas Calmel 1914-1975. Un fils de saint Dominique au XXe siècle*. Suresnes, Clovis, 2012.

¹⁰² Roger-Thomas CALMEL, « Évangélisme ambigu », *Itinéraires. Chroniques et documents* 92, avril 1965, p. 159-160.

Or ce que je conjecture à partir de ce que j'ai sous les yeux dans les temps actuels (comme du reste à partir de l'histoire de la Révolution française) c'est que cette apostasie sera le fait simultanément de la malice éclairée de quelques-uns et de l'illusion plus ou moins consciente d'un grand nombre, qui feront le jeu des premiers comme des instruments dociles, trop heureux de servir à ce qui leur sera présenté comme une grande œuvre, une œuvre de retour aux sources de l'Évangile. [...] La grande apostasie s'étendra sur le monde, non seulement par les manœuvres de quelques suppôts de Satan, parfaitement lucides sur le rôle qu'ils assument et sur la gravité de l'enjeu, mais encore par la docilité complice des chrétiens et d'abord des clercs illusionnés. La manœuvre des uns n'aurait pas de prise sans l'illusion des autres¹⁰³.

L'année suivante, il demandait à l'abbé Raymond Dulac, ancien théologien du *Coetus Internationalis Patrum* et fondateur de la revue *Le Courrier de Rome* : « Serait-il imprudent, dès maintenant, de commencer à lever le voile ? à mettre en évidence les preuves du brigandage ? »¹⁰⁴ Selon lui, « [D]e plus en plus une église « apparente », alignée sur le communisme (sans vouloir le voir) et sur l'humanitarisme maçonnique travaille à s'imposer à l'Église réelle, celle des conciles, et non celle que l'on dit du Concile, comme si l'Église commençait en 1962 »¹⁰⁵. Il estimait par ailleurs que Vatican II pouvait être ignoré : « Quant à l'autorité du Concile... il n'a rien défini ; alors nous ne sommes pas

¹⁰³ *Ibid.*, p. 162-163.

¹⁰⁴ Lettre de Roger-Thomas CALMEL à Raymond DULAC le 2 décembre 1967, citée par Jean-Dominique FABRE dans *Le père Roger-Thomas Calmel 1914-1975*, p. 313.

¹⁰⁵ Lettre de Roger-Thomas CALMEL à l'une de ses dirigées, 22 août 1966, citée par Jean-Dominique FABRE dans *Le père Roger-Thomas Calmel 1914-1975*, p. 309-310.

obligés – en vertu de la foi – de prendre au sérieux ce qu'ils nous racontent. Pour l'amour de Jésus, nous ne tournerons pas avec le vent. Mais nous savons que nous serons de plus en plus isolés »¹⁰⁶.

Avant même la fin du Concile, et après, le père Calmel soutiendra ceux qui refusèrent l'esprit de Vatican II. Il encourageait toutes les formes de résistances à l'esprit nouveau et tâchait de rallier ceux qui voulaient résister. Il multipliait les conférences et les prédications auprès de laïcs catholiques de plus en plus nombreux à lui demander d'intervenir. Jusqu'à sa mort, en 1975, il écrivit des articles de théologie et de spiritualité dans *Itinéraires*. En outre, il était en relation avec plusieurs prêtres, tels l'abbé Victor-Alain Berto, l'abbé Raymond Dulac, l'abbé Georges de Nantes, dom Gérard Calvet. Il était également proche des bénédictins de Fontgombault, des Olivétains de Maylis, des dominicaines du Saint-Esprit, et des dominicaines enseignantes du Saint-Nom-de-Jésus. Il entra également en relation avec Mgr Lefebvre, comme il le relata à l'abbé Dulac le 15 juin 1967 :

J'ai envie de réécrire à Mgr Lefebvre. Bien sûr, il risque beaucoup s'il prend publiquement position contre le réformisme actuel. Mais s'il ne le faisait pas, il risquerait autant ce me semble et surtout, surtout, la sécurité de conscience dont beaucoup ont besoin et le principe d'unité qui nous manque ne nous serait pas accordé... Alors comment échapper au chaos ? Le jour où nous pourrions dire : « Un évêque a pris position ; notre résistance au chambardement liturgique, dogmatique, disciplinaire n'est plus le fait de simples laïcs, de simples prêtres, mais nous avons un évêque », ce jour-là les choses

¹⁰⁶ Lettre de Roger-Thomas CALMEL, 10 février 1966, citée par Jean-Dominique FABRE dans *Le père Roger-Thomas Calmel 1914-1975*, p. 318.

seront clarifiées, nous rallierons des hésitants, d'autres évêques surtout suivront. Je demande chaque jour à Notre-Dame et à saint Dominique que Mgr Lefebvre parle hautement. Je ne vois que lui...¹⁰⁷

Le père Calmel mettait donc tous ses espoirs en Mgr Lefebvre. Pour les traditionalistes, avoir un évêque avec eux était une question de vie ou de mort. Mgr Lefebvre avait lui-même beaucoup d'estime envers le dominicain, puisqu'il lui offrit de devenir le directeur de la maison de formation qu'il était sur le point d'ouvrir à Fribourg en 1969. Le père Calmel déclina cette offre, estimant que ce n'était pas son charisme¹⁰⁸.

Durant la période qui fait l'objet de la présente étude, il faut également évoquer les combats de l'abbé Louis Coache, ancien du Séminaire Français de Rome, docteur en droit canonique et auteur, entre autres, des fameuses *Lettre d'un curé de campagne à ses confrères* (1964), *Nouvelle lettre d'un curé de campagne* (1965), *Dernière lettre d'un curé de campagne* (1967). En février 1968, il fonda le mensuel *Le Combat de la Foi* pour relayer ses combats contre « l'hérésie moderniste ». Cette année-là, il fit paraître son fameux *Vade mecum du catholique fidèle*¹⁰⁹, signé par cent soixante-dix prêtres provenant essentiellement de

¹⁰⁷ Lettre du père Roger-Thomas CALMEL à l'abbé Raymond DULAC, dimanche 15 juin 1967, citée dans Jean-Dominique FABRE, *Le père Roger-Thomas Calmel 1914-1975*, p. 405.

¹⁰⁸ Jean-Dominique FABRE dans *Le père Roger-Thomas Calmel 1914-1975*, p. 405-407.

¹⁰⁹ *Vade Mecum du catholique fidèle. Face à la destruction concertée de l'Église 170 prêtres rappellent les principes essentiels de la vie chrétienne*, Paris, Imp. Ferrey, 4^e trimestre 1968.

France, mais aussi d'Algérie, d'Angleterre, d'Argentine, de Belgique, du Brésil, du Canada, du Dahomey, de l'Espagne, de l'Italie, du Luxembourg, des Pays-Bas, de Suisse et de Yougoslavie. Cette brochure de vingt-cinq pages veut « rappeler un certain nombre de principes qui permettent de plaire à Dieu et d'assurer son salut »¹¹⁰. Ils ne se prononcent pas contre le Concile, mais s'insurgent contre l'« "esprit post-conciliaire" dénoncé par Paul VI, qui tend à supprimer toute adoration extérieure »¹¹¹. En matière de liturgie, ils rappellent aux prêtres « que les règles antérieures au 2^e Concile du Vatican restent en vigueur sauf dérogation expresse par les lois postérieures »¹¹². Ils insistent sur l'usage du latin dans la liturgie : « L'esprit authentique du Concile Vatican II, exprimé par les textes officiels publiés par le Pape, est nettement en faveur du latin et contre son abandon total. Les prêtres qui conservent le latin pour la célébration de la Messe ne sont donc pas contre le Concile ; ceux qui prétendent le contraire abusent les simples fidèles »¹¹³.

Les auteurs du *Vade mecum* furent soutenus par Mgr Lefebvre qui les encouragea par ces mots : « Bien volontiers, j'encourage les Prêtres signataires de ce *Vade-Mecum* dans le bon combat qu'ils mènent pour la préservation de la Foi catholique, de la Morale Catholique et du Culte catholique qui en est l'expression et le fruit. Que Dieu bénisse leurs efforts ! »¹¹⁴. Plus tard, mais cela

¹¹⁰ *Vade Mecum*, p. 2.

¹¹¹ *Idem*, p. 5.

¹¹² *Idem*, p. 6.

¹¹³ *Idem*, p. 6-7.

¹¹⁴ *Idem*, p. 24.

dépasse la période que nous étudions ici, l'abbé Coache fut un important soutien pour Mgr Lefebvre.

Conclusion

Durant la période 1965-1969, que nous avons considérée ici sous l'angle d'une première réception du Concile, il y a une certaine unité dans la façon dont les traditionalistes reçurent Vatican II. La position radicale de l'abbé de Nantes et son rejet immédiat du Concile sont tout à fait exceptionnels. Quant à Mgr Lefebvre, il commença à remettre publiquement en question Vatican II à partir de 1968. Avant cette date, tout comme les personnages que nous avons évoqués, qu'il s'agisse des anciens du *CIP*, des clercs ou des laïcs, il recevait les textes promulgués par le Concile.

D'une façon générale, avant la promulgation du *Novus Ordo Missae (NOM)*, les traditionalistes se battirent contre l'interprétation qu'ils jugeaient « non traditionnelle » des documents conciliaires. Mais cette position, d'inconfortable qu'elle était, devint rapidement difficile à tenir, car l'Église s'imprégnait chaque jour davantage de l'esprit du Concile qu'ils pourfendaient si vigoureusement.

Les positions des traditionalistes se polarisèrent après la promulgation du *NOM* le 6 avril 1969. Nous n'avons pas insisté sur ce sujet, mais la question liturgique était déjà très importante pour eux. Ils furent nombreux à avoir émis des réserves sur la réforme liturgique conciliaire et surtout sur la manière dont elle fut appliquée dans les diocèses et les paroisses. En 1967, une association, *Una Voce Internationalis*, fut fondée en Italie pour résister aux

modifications apportées à la messe¹¹⁵ : c'est dans les locaux de cette association – soutenue par Mgr Lefebvre – que le fameux *Bref examen critique du Nouvel Ordo Missae* (1969), co-signé par les cardinaux Ottaviani et Bacci, fut écrit¹¹⁶, dans lequel il était écrit que le nouveau rite « s'éloigne de façon impressionnante, dans l'ensemble comme dans le détail, de la théologie catholique de la sainte messe telle qu'elle a été formulée à la vingt-deuxième session du concile de Trente »¹¹⁷. Après la promulgation du *NOM*, les traditionalistes défendirent unanimement le rite dit tridentin et s'opposèrent au nouveau missel qu'ils accusaient – entre autres – de mener au protestantisme et de conduire à l'hérésie. La réception du concile par les traditionalistes entra alors dans une nouvelle étape de son histoire.

¹¹⁵ Voir leur site internet : www.fiuv.org/news.html.

¹¹⁶ Antonio BACCI et Alfredo OTTAVIANI, *Bref examen critique du nouvel Ordo missae*, Issy-les-Moulineaux, Renaissance catholique, 2005 (nouvelle édition).

¹¹⁷ « Bref examen critique de la nouvelle messe », *Itinéraires. Chroniques et documents* 141, mars 1970, p. 216.

NEW AVENUES OF RESEARCH ON VATICAN II IN CANADA

Bishop G. Emmett Carter and the Implementation of the
Council in the Diocese of London Ontario

Par Michael Attridge

Introduction

The last 50 years have yielded a prodigious amount of literature on the Council. A catalogue search of the University of Toronto library system using the keyword « Vatican II » results in almost 1200 books and more than 22,000 articles. The classifications of material abound : theological commentaries, ecumenical and interreligious perspectives, histories, debates about the reception and interpretation – continuity and discontinuity, published archival material such as diaries, journals, notes and letters, and so on. There is no doubt that as we mark further milestones in the coming years, and even beyond, more publications will be forthcoming.

In the midst of this body of research, much of the story of Vatican II and Canada is yet to be told. Prof. Gilles Routhier at the University of Laval has done a great deal of work over the past two decades to help us understand the intersection of Vatican II and the Church and society in Québec. Through his own research and publications as well as colloquia he has organized¹ we have a better understanding of such

¹ Cf. the publications from two colloquia organized by Gilles Routhier : G. ROUTHIER (ed.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Québec, Fides, 1997

things as : the roots of the Council in Québec after the end of the Second World War ; the activity of the French-speaking Canadian theologians and bishops at the Council, especially Montreal's Cardinal Paul-Émile Léger ; and the reception of Vatican II in Québec².

The same, however, has not been true for the rest of Canada – until more recently. In 2009, the faculties of theology of three Canadian Catholic universities collaborated to celebrate the 50th anniversary of the announcement of Vatican II. Each of them – the University of St. Michael's College in Toronto, St. Paul University in Ottawa, and Laval University in Québec – partnered together to hold colloquia in their respective cities. The result was the joining together of approximately thirty researchers to study Vatican II in Canada – including English-speaking Canada. From this work, we now have a better understanding of such things as Vatican II's impact on liturgical renewal, religious education, social issues and the Council's influence on other Christian Churches in

and G. ROUTHIER (ed.), *Vatican II au Canada. Enracinement et réception*, Québec, Fides, 2001.

² Even beyond his own research, Prof. Routhier has been the source of encouragement for a younger generation of academic theologians in studying the Council. At his initiative, we formed a research group in 2007 to collaborate in studying the Second Vatican Council in Canada. The work of this group is ongoing. In 2012, I opened an institute for research on Vatican II in Canada at the University of St. Michael's College in Toronto. Its primary goal is to collect and reposit archival material related to the Council in Anglophone Canada and to support and promote advanced level research. Prof. Routhier supported the project and is on its board of advisors. In short, he is not only a fine scholar in what he accomplishes himself ; he is also a valuable colleague in his support and encouragement of others.

Canada. The papers were published in a bilingual volume entitled *Vatican II : Expériences canadiennes / Canadian Experiences*³.

My own contribution to this project was a paper on Prof. Eugene Fairweather, a Canadian Anglican theologian who taught theology at Trinity College in Toronto⁴. Fairweather was named in 1963 by his Church as an ecumenical observer at Vatican II and invited to participate in the third and fourth sessions of the Council. He was one of only two observers from Canada. The other was a member of the United Church, Reverend Richard Davidson who attended the Council during the last session under the aegis of the Alliance of Reformed Churches. Fortunately, Fairweather kept many of his papers as well as a journal of his time in Rome – who he met, conversations he was involved in, his own theological views and those of others, etc. From this, we have a series of vignettes that tell us something about the activities of the English-speaking Canadian bishops at Vatican II during the last two sessions. I specify « English-speaking » since rarely does Fairweather speak explicitly of his own contact with the French-speaking hierarchy.

The view had arisen in the decades after the Council that the English-speaking bishops, those in Canada and across all of North America were less active and effective in comparison with their French-speaking counterparts. No doubt, some of this has been the result of the foregrounding

³ Michael ATTRIDGE, Catherine CLIFFORD and Gilles ROUTHIER (ed.), *Vatican II. Expériences canadiennes / Canadian Experiences*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2011.

⁴ Michael ATTRIDGE, « A Canadian Anglican at Vatican II. The Activity of Eugene R. Fairweather », in : *Ibid.*, p. 341-359.

the French-speaking Canadian bishops have received through the research of Routhier and others. It is also true that there was no figure like Cardinal Léger among the English-speaking hierarchy. Some of it was also related to the difference in theological training of the English-speaking bishops in comparison to the French-speaking ones. Theologian Michael Fahey who studied the suggestions for conciliar agenda items that were sent to Rome by the Canadian bishops in 1959 – 1960, concluded that the formation of the English-speaking Canadian bishops at this time was notably weak⁵. Many of those trained in Anglo-Saxon theological contexts were influenced by an ecclesiology that was « Ultramontane », « non-historical » and characteristic of what had become known as « Denzinger theology »⁶. This same view was shared by some who were actually there in the opening days of the Council. I once spoke to one of the Canadian bishops who was ordained after Vatican II but attended the Council as the personal secretary of one of the bishops. I asked him what he remembered most about the Council. He said he remembered how poorly prepared theologically the English-speaking bishops had been when they arrived in Rome in 1962. They had been trained using the Roman manuals of theology. However, the most progressive and influential bishops were those from the Netherlands, Germany, Belgium and France – what Pope Benedict has referred to as the « Rhineland Alliance ». These were the ones who had been trained according to the « Nouvelle Théologie » of the 20th century.

⁵ Michael FAHEY, « A Vatican Request for Agenda Items Prior to Vatican II. Responses by English-Speaking Canadian Bishops », in : *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 61-71, 63.

⁶ Michael FAHEY, « A Vatican Request », p. 65-66.

Whatever the situation between 1959 and 1962, it was quite different by the time Fairweather arrived in 1964. He paints the Canadian bishops as active, organized, and among the leaders of change at Vatican II⁷. Sometimes the comments were as general as « Archbishop Flahiff of Winnipeg spoke well » this morning on the revelation text, or « Bishop De Roo made a good speech on the priest and the mission of Christ – probably the best of the morning ». Other times they were more detailed and showed the Canadian bishops united in their efforts to effect change. On one day, Bishops De Roo and Charbonneau spoke on the laity. The following day, Bp. Alexander Carter of Sault Ste. Marie spoke on the same topic, but using a different approach. The day after Bishop Power of Antigonish spoke, again on the same topic. Fairweather wrote that he was pleased to see the « Canadian bishops giving such consistently progressive leadership when they speak ». By the time of the fourth session, someone had commented to Fairweather that the Canadian hierarchy was more progressive and efficient than their American counterparts. An American Lutheran observer opined that during this time the German and Canadian bishops seemed outstanding in their effectiveness.

Indeed, the Council had had the effect of drawing the Canadian bishops together. It had not only provided theological expression to the idea of collegiality, it had also given them the experience of collegiality. It had not just taught them about their own authority as a local bishop, it had also shown them how they could use that authority to effect reform. When they returned to Canada they

⁷ For more, see : Michael ATTRIDGE, « A Canadian Anglican at Vatican II », p. 354-355.

understood what had to be done in the wake of the Council. As one Canadian bishop wrote, all who returned home from Rome realized the work that was in front of them. « We could not continue to function as though nothing had happened. There was much to do and many vital changes to be made. We knew we would be fully occupied in trying to bring the message of Vatican II to our people »⁸.

Bishop Gerald Emmett Carter and Vatican II

One of the aspects of research on the Council that has not yet been done for English-speaking Canada has been a study of the implementation of Vatican II in the local diocese. In its sixteen documents the Council called for widespread reform in the Catholic Church : liturgical, ecclesial, social and practical. This would of course impact the Church in its « lived reality », that is in the Church's life and the relationships among its people – bishops, priests, and laity. This, then, raises questions. How did the bishops actually enact these « vital changes » in their dioceses in the years following the Council ? What did they see as priorities ? What were the tools, instruments or programs used to implement this reform ? How were the changes embraced ? And what can we learn today from studying these changes.

In what follows, I look at one of the English-speaking Canadian bishops who attended the Council and some of the ways he implemented it in his diocese in the five-years following its close. Ninety-two Canadian bishops attended Vatican II. Twenty-nine were from Québec and the remaining sixty-three were from the rest of Canada. In other words, it

⁸ Alexander CARTER, *Alex Carter. A Canadian Bishop's Memoires*, North Bay, Tomiko Publications, 1994, p. 195.

was a one-third/ two-thirds split, which still leaves a large number to choose from. Not all of the sixty-three attended all four sessions of the Council, only forty-five of them did. Of these, not all of them have archives that are easily accessible or that contain sufficient material to study. In Vancouver, for example, Archbishop Duke was unable to attend the Council due to health reasons. His coadjutor, Bishop Johnson attended all four sessions – the last two as Archbishop and Ordinary of Vancouver. But according to the archdiocesan archivist, there are not many documents in Johnson's archives pertaining to his time at Vatican II.

The bishop I have chosen is Gerald Emmett Carter, and I have done so for several reasons. He was ordained a bishop in 1962 just months before the opening of Council, and appointed auxiliary of the Diocese of London, Ontario. In 1964, between the second and third sessions of Vatican II, he was made Ordinary of London when his predecessor, Bp. John Cody died. Carter attended all four sessions from 1962-1965. He also remained in London for thirteen years after Vatican II until appointed to Toronto as Archbishop and later Cardinal Archbishop. In other words, he had sufficient time to develop a post-conciliar vision and implement it in his diocese. But equally important, from the standpoint of research, Carter left all of his administrative papers in the archives of the London diocese when he left. Therefore, there are almost thirty-five storage boxes of materials available, totalling tens of thousands of pages.

In what follows, I structure my comments according to three categories : first and briefly, how Carter viewed the Council and his involvement in it ; second, what impact it had on his leadership in London, including any principles, priorities, programs or considerations that resulted ; and

finally, I look at one of the larger issues that Carter was dealing with in the post-Vatican II period. I will finish with three observations of what I see going forward during this time.

Carter's Views of the Council

There can be little doubt that Bp. Emmett Carter was enthusiastic about the work of Council, his participation in it, and that he understood its historic significance. Already after the second session and just prior to his installation as Ordinary, his interest was evident in a letter he wrote to his clergy in January 1964. The Fathers of the Council had just voted overwhelmingly in favour of the Constitution on the Liturgy – the first conciliar constitution. And there was both « admiration » and « agreement » among them as to its importance. Through it, Carter wrote, « the life of the Church can be stimulated ». Indeed, it represents « the first step towards a true renewal in the life of Christ in the world »⁹. The following year, just prior to his departure, his optimism shone through again. The Council was having an « invaluable » impact, he said, on both the Christian and the non-Christian world and there was no doubt « that the Holy Spirit has been with us »¹⁰. Shortly after the last session, he spoke about the fruits of the fourth session as

⁹ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Right Reverend, Very Reverend and Reverend Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #3 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 22 January 1964, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

¹⁰ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Priests of the Diocese of London, Circular Letter #16 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 21 August 1964, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

having been « much greater in quantity », and described the Council as having brought forth « profound change to the Church »¹¹.

At the same time though Carter's eyes were not fixed on Rome. He understood that his primary responsibility was to his diocese and that his participation at the Council was in service to his work as a bishop. Before leaving for Rome in 1964, he wrote : « The Council is the exercise of the collegiality of the Bishop, but his first responsibility is to his own people »¹². His view did not waiver. The following year as he prepared himself to leave for the fourth and final session, he wrote : « From the beginning I have considered myself as the emissary and the chief representative of this "Church" of London »¹³.

The Council finished that year and Carter began the work of implementation both on the theological and the practical levels. One of the most important theological developments of the Second Vatican Council was its rediscovery of the theology of the local bishop. In the centuries leading up to Vatican II, an understanding of the episcopacy prevailed

¹¹ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Priests of the Diocese of London, Circular Letter #16 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 3 December 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

¹² G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Priests of the Diocese of London, Circular Letter #16 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 21 August 1964, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

¹³ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #8 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 3 September 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

whereby bishops were understood to have received their priestly office through ordination. But their offices of teaching and governing were conferred upon them by the pope. The effect of this was to make bishops around the world in the words of many « mere vicars of the pope ». This approach also had implications for their ministry. As theologian Hermann Pottmeyer writes, the bishop's ministerial activity during this time... « became a mere power of jurisdiction, [and] ministry itself became a juridical rule »¹⁴.

Episcopacy

Vatican II, however, recovered the theology of the episcopacy as it was understood in the first millennium – namely, that a bishop was considered the highest rank of the sacrament of ordination. Through ordination, according to Vatican II's Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, each bishop receives not only the priestly office of Christ, but also the offices of teaching and shepherding (*Lumen Gentium* 21). This then bestows upon him the pastoral responsibility for all those in his diocese, including – as the Council's Decree on the Pastoral Office of Bishops *Christus Dominus* states – both those belonging to other Christian Churches and those who are not baptized (*Christus Dominus* 16). From this then flows the possibility of the local bishop implementing pastoral ministries and services necessary for the needs of the local Church.

¹⁴ Hermann J. POTTMEYER, « The Episcopacy », in : Peter PHAN (ed.), *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology*, Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 345.

There is no doubt that Carter understood these changes¹⁵ and the significance they now held for his ministry in London. In a letter to the priests of his diocese just days before the official closing ceremony of the fourth and final session in 1965, he wrote to tell them that he would like to meet with them when he arrives home¹⁶. The most important item on the agenda, he said, will be a discussion of the « decisions, which now much be taken on the local level ». The Council had brought profound change to the Church. The work that now needed to be done was the « practical application » of Vatican II as « the scene shifts » he said « from Rome to home ». « We, the local Church of God, now assume the full responsibility... the updating is now ours ».

In many ways, this letter can be seen as Carter expressing his commitment early on to implement the Council's vision in his diocese. And although not every element of the renewal could be anticipated at that time, he had already begun to imagine the scope of possibilities. « I have in mind » he continued, « some large and ambitious projects which will involve all of us in a greater penetration of the movement of the Church and the bringing of the spirit of Vatican II to the Diocese of London »¹⁷.

¹⁵ As he wrote in 1967 « ... the Council established the fact that a Bishop is a Bishop by consecration. Not, in other words, by the conferring of jurisdiction » (G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #6 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 23 May 1967, Carter Papers, London Ontario, Box 5).

¹⁶ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to Priests of the London Diocese », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 3 December 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

¹⁷ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to Priests of the London Diocese », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 3 December 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

Decentralization and Subsidiarity

The rediscovery of the sacramentality of the bishop and the corresponding shift towards the authority of local Church, meant decentralization. And this in turn required the principle of subsidiarity. Carter's biographers, Profs. Michael Higgins and Douglas Letson note his strident defense of this principle in a matter related to the International Commission on English in the Liturgy (ICEL) in 1974¹⁸. But there is also ample evidence of its importance for him much earlier. The principle itself is essentially that higher levels of authority should not take on tasks and functions that can be accomplished equally or better by lower levels. Although the expression « subsidiarity » does not appear in the final documents of Vatican II in relation to the life of the Church¹⁹, the principle itself is clearly operative. And it certainly figured into much of the discussion at the Council itself. During the second session in 1963, it appeared in the discussion on the laity in the second draft of the text on the Church²⁰. One bishop, following Pope Pius XII asked that subsidiarity govern the role of the laity in their activity in the world. Another proposed that a paragraph be added « On the Validity of the Principle of Subsidiarity in the Church » to

¹⁸ Michael W. HIGGINS and Douglas R. LETSON, *My Father's Business. A Biography of His Eminence G. Emmett Cardinal Carter*, Toronto, MacMillan of Canada, 1990, p. 76.

¹⁹ The Council documents refer to it three times in relationship to civil society, but not to the life of the Church. Cf. *Gravissimum Educationis* 3 and 6, and *Gaudium et Spes* 86.

²⁰ For more information on subsidiarity and Vatican II, see Joseph A. KOMONCHAK, « Subsidiarity in the Church. The State of the Question », *The Jurist* 48, 1988, p. 298-349, esp. p. 309-313.

introduce the section on bishops, presbyters, deacons and laity. Others would recommend its inclusion in relation to bishops and the government of dioceses, juridical powers that were to be granted to episcopal conferences, and, in the third session, in relation to that which should govern the exercise of the apostolate by religious²¹.

Carter mentions numerous times the principle of subsidiarity, or at least the need to respect local levels of decision-making, as being important for him. The current age, he wrote, was « one of doing things and of working with people »²². A straightforward example of his respect for local decision-making came in 1968 in a letter to the pastor of a Church in London. Apparently a rumour was circulating that Carter as bishop had made the decision to create a new building at the Church and was prepared to proceed with or without the support of the community. In his letter he clarified that this was not at all the case. The decision, he said, « is one which should be made by the community of the parish ». He said to the pastor : « The determination of the will of the parish community is quite properly in your competent hands and there I am prepared to leave it »²³.

Carter's fullest statement regarding his respect for decision-making on all levels of the Church came in the form

²¹ KOMONCHAK, « Subsidiarity », p. 309-311.

²² G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter # 13 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 6 May 1964, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

²³ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to Right Reverend J.A. Feeney », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 20 December 1968, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

of a homily he gave at the Cathedral in London in October 1969²⁴. Its purpose was to set forth his views on the extraordinary synod of bishops that was currently underway in Rome on the relationship of the Holy See to the National Episcopal Conferences. He began by explaining how the Church could no longer use the same approaches to the exercise of authority that it once had. They were, in his words, no longer « credible or acceptable ». Times had changed. Today « the Holy Spirit is leading us to a greater respect of individuals... a greater sense of common involvement... a true human co-responsibility ». The approach today is one of « decision-sharing » on all levels.

He then briefly explained the situation ecclesologically. The Church is neither a democracy nor a monarchy. Instead, it is a community of persons who « accept the leadership of Christ and His continued presence ». Within this community, we who are Catholics believe in the divinely willed authority of Peter and the twelve and their successors. This authority though is not to be « lorded over the body of the faithful ». It is to be used to serve « in a human way of respect for the participation and involvement of all ». In the local Church, the bishop, and in the universal Church, the pope « is not above the faithful in some disconnected sense ». They are « in and with the faithful ». Again, he repeated, current times call for « open communication, as little secrecy as possible, decision-making on all levels ». The only issue to determine, in this day and age, was « how Christ wishes to lead his people, in this world, in this place, today ».

²⁴ G. Emmett CARTER, « Summary of G. Emmett Carter's Homily in St. Peter's Basilica in London », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 24 October 1969, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

Subsidiarity was important. But so too was conflict resolution. He clarified in a letter in 1964 that in the case of conflict between a parish priest and the Diocesan Building Commission, the final decision would rest with the bishop²⁵. He was also concerned that decision-making at the parish level not lead to confusion among the laity. At the end of the third session, in a letter to his clergy, he addressed the implementation of the Constitution on the Liturgy. He said he wished to respect the principle of subsidiarity as far as possible. However, the obligation to implement the liturgical changes, according to the Constitution, « rests with the Ordinary » and « it would be disastrous if confusion arose in various parishes » because the changes were not done uniformly. Therefore, he made clear, all changes were to be implemented in the diocese on the same date²⁶.

Projects for Implementation

Carter's plans for large and ambitious projects included studying the needs of the diocese and educating its people. In 1964 he opened a Centre in Windsor Ontario called the General Mission of Essex County. As part of its work, a comprehensive sociological study was conducted by one of the professors at the University of Windsor, who looked at factors such as population, religious diversity, age, and the economy, in order to understand properly the

²⁵ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter # 13 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 6 May 1964, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

²⁶ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter # 20 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 30 December 1964, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

needs of the people in the area. For Carter, this would allow for a proper development of programs. Another large project that Carter initiated was the Divine Word Institute in London Ontario. Modeled after the international centre for catechesis and religious education in Brussels known as *Lumen Vitae*, the Divine Word Institute brought leading scholars of Scripture, Liturgy and Theology and attracted hundreds of students internationally, both religious and lay²⁷.

One of Carter's most ambitious initiatives was a Diocesan-wide synod – the second for the diocese of London²⁸. The first was held in 1956 under Bishop Cody, but only involved clergy and was almost exclusively legislative in character. This second synod included laity and would address the needs of the diocese more broadly. There is not enough space here to describe the synod in full detail. The boxes of material in Carter's archives are numerous and include final reports and audio recordings of interventions. I will, though, provide some general information.

Carter announced his intention to hold a diocesan synod « patterned on Vatican II »²⁹, on December 15, 1965 just a week after the close of the Council. He

²⁷ Further research needs to be done in Carter's archives in order to understand these projects more thoroughly.

²⁸ Provision for diocesan Synods was covered in Canon law. Cf. Edward N. PETERS (ed.), *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, Can. 356-362.

²⁹ See Carter Papers, Box 4, Folder « Correspondence, Varia, 1964 – 1967 ».

understood it to be a « unique project »³⁰ of « momentous historical significance »³¹. London was the first Diocese in the world, he wrote, to have a Synod « of this particular quality »³². It would be an opportunity « to listen to the people of God, clergy, religious and laity alike ». Quoting moral theologian Bernhard Häring, he said : « The true Christian is one who listens. The duty to listen is incumbent upon every Christian but particularly upon those who serve the community »³³. This would be an opportunity to listen. But it would also allow the diocese to implement the vision of Vatican II and put the Council, as he wrote « into effect in all areas »³⁴.

The synod would have three phases. The first would be to understand the work of the Ecumenical Council by studying its central document, the Constitution on the Church *Lumen Gentium*. Commissions would be struck. Every priest in the diocese would belong to one of the commissions and each of

³⁰ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #2 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 24 January 1966, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

³¹ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to Priests, Sisters and Brothers, and Lay Members of the Synod », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 14 September 1967, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

³² G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to Priests, Sisters and Brothers, and Lay Members of the Synod », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 14 September 1967, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

³³ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to Priests, Sisters and Brothers, and Lay Members of the Synod », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 14 September 1967, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

³⁴ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #2 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 24 January 1966, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

the parishes would elect lay delegates to the commissions. The second phase would then be for each of the commissions to study the particular conciliar document that pertained to it. Here the question was how, practically, the diocese could receive the Council in a way that was specific to its needs. The third and final phase would be a general discussion and then lastly legislation to implement the decisions. This, Carter anticipated, would be the longest but the most stimulating phase. The discussion would be public. And all members of commissions would be eligible to speak, including religious and lay persons.

The Synod was originally envisioned to be two years. However, in the end it took more than three, concluding on Pentecost Sunday, 1969. It is difficult to know what Carter thought of the Synod, whether it was successful or not. In his announcement of the closing ceremonies he calls it a « high point in the reform of the Church »³⁵. However, there is no further discernible evaluation from him. The only thing is its implementation in the form of diocesan programs and priorities in the years that follow.

Freedom, Conscience, Responsibility and Authority

The last item I want to speak about deals not with the creation of institutions like Carter's Renewal Centre or the Divine Word Institute or structured consultative processes such as diocesan Synods. Nor does it deal with the large ecclesiological shifts of the Council such as the emphasis on the local bishop or decentralization and the principle of

³⁵ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to all the Priests of the Diocese of London, Circular #3 », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 14 May 1969, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

subsidiarity. Instead, it has to do with the move from external, juridical rules and obligations to internal matters such as human freedom, the growth in importance of conscience, and individual responsibility. These themes recur in various places in Carter's letters. And it is appropriate to describe how one bishop reflected on them in the wake of Vatican II.

The issue of human freedom and conscience appears explicitly in at least three of the Council's documents : *Gaudium et Spes*, *Dignitatis Humanae*, and *Inter Mirifica*. Vatican II was not the first time the topic of conscience had arisen. Discussions around conscience had intensified in the decades leading up to the Council as subjectivity and human experience grew in importance and the neo-Scholastic manuals of theology that « depended on a concept of universal human nature » were found inadequate in dealing with « the particularities of individual existence »³⁶. As ethicist Linda Hogan wrote, in the wake of the 1930s, 40s, and 50s, Vatican II reinterpreted traditional ethical categories « in the context of a more biblically based, personalist ethic ». The Council's Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* promoted a model where the person is at the center as « the source of ethical discernment and action »³⁷. In doing so, she noted, the Council initiated a move toward a new paradigm, one that emphasized personal responsibility rather than obedience »³⁸. Carter saw this paradigm shift, and sought to implement it. These themes of conscience, responsibility and freedom appear throughout his writings.

³⁶ Linda HOGAN, *Confronting the Truth. Conscience in the Catholic Tradition*, New York, Paulist, 2000, p. 103.

³⁷ *Idem*, p. 108.

³⁸ *Ibid.*

They first of all arose frequently in relation to the topic of penance, for example, as he and the Canadian bishops shifted their views on it in the 1960s after Vatican II. Even before the end of the Council, he wrote to his priests, explaining that the Church was moving towards a more voluntary approach to penance³⁹. This though did not mean that it was being suppressed. It remained a requirement. What was changing was that the Church was removing the associated juridical obligations and punishments and leaving the choice and implementation up to the individual Christian. Carter was optimistic, expressing the hope that by removing the juridical force, people would react « maturely to this sense of confidence of the Church » and introduce more penance, not less, into their lives.

At the end of the Council, he wrote again to remind the clergy that the obligation of penance was still in effect in the post-Vatican II era⁴⁰. What changed, he wrote, is that the Church does not express it in legal terms. Instead, « the movement in the Church is towards maturity ». Today, people are able to make decisions for themselves. They do not need to be « threatened by juridical and canonical sanctions and penalties ». But, he added, this will require greater responsibility. These days « everyone is talking about freedom but few are talking about responsibility ».

³⁹ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #2 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 9 March 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

⁴⁰ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #3 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 4 March 1966, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

Later that year, the issue arose again after the Canadian bishops decided to alter their stance on abstinence from meat on Fridays - a decision he said that « was not taken lightly but only after much soul-searching »⁴¹. Carter repeated his insistence on the importance of penance but explained that « abstinence or any other external practice cannot be better than a means to an end ». The Church had not removed the requirement for penance. It had widened the scope of responsibility of the individual in « choosing his or her own penance ».

In 1965, Carter wrote to his priests, this time not about penance but about their days of recollection⁴². He said that they no longer had « any juridical obligation » towards this activity. It was his conviction that « in these days of developing responsibility and personal involvement » making days of recollection a juridical requirement would kill its effectiveness. The only way of guaranteeing success is through « the good will of the priest » who retains, Carter said, his sense of « personal responsibility for holiness ».

Another issue was the abrogation of the Index of Prohibited Books⁴³. Carter explained that the Index had become obsolete due to the changed conditions of modern

⁴¹ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #10 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 1 December 1966, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

⁴² G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #2 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 9 March 1965, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

⁴³ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to the Clergy of the Diocese of London, Circular Letter #7 », Most Rev'd GE Carter DD, LLD, Circular Letters 1962 – 1966, 5 August 1966, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

times. These days, he said, the Church was relying on the « mature conscience of the faithful ». But, he added, this freedom also entailed greater responsibility.

The final appearance of any substantial discussion on conscience during this post-conciliar time came in the summer of 1968, just weeks after the release of Pope Paul VI's Encyclical *Humanae Vitae* on birth control. Carter offered pastoral advice to his priests, attempting to balance issues of conscience and faithfulness to the Church's teaching⁴⁴. Following one's conscience, he wrote, is not a new concept ; and, in fact doing so could include committing a sin. The magisterium now « clearly teaches that the use of contraceptives... is forbidden by moral law ». And Catholics are still obliged to form their consciences « in accordance with the magisterium of the Church ». But, he continued, « if someone does not accept this teaching and acts contrary to it, he may possibly be acting in good faith ». There are many sins in the Church and this one « is not any more grave than other sins ». The Church has always made it a practice to comfort the sinner. « I see no reason why we should launch into a crusade on one particular subject... in which a dissenting conscience could so easily be formed ».

The following year he wrote again, this time emphasizing more the Church's teaching⁴⁵. The Canadian bishops had issued their Winnipeg Statement in fall 1968, and then a

⁴⁴ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to all the Priests of the Diocese of London, Circular #6 », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 16 August 1968, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

⁴⁵ G. Emmett CARTER, « G. Emmett Carter to all the Priests of the Diocese of London, Circular #2 », Bp GE Carter Circular Letters 1967 – 1969, 29 April 1969, Carter Papers, London Ontario, Box 5.

further statement on matters of family life in spring 1969. Apparently, people were misunderstanding freedom of conscience to be an individual act detached from any broader and normative considerations such as magisterial teaching. He wrote that the teaching of the Canadian bishops « on freedom and conscience and the role of the magisterium has not always been reflected » in people's actions. Catholics are not free to form their consciences « without consideration of the teaching of the magisterium ». The encyclical *Humanae Vitae* did not demand assent of faith. But this did not mean that Catholics were free to put it aside « as if it never appeared ». In fact, he concluded, without the expressed obligation of assent, there rests an even greater « burden of responsibility on the individual conscience ».

Conclusion

From these preceding sections, what can we see going forward with regard to the Church during this time and what can we say about Carter's response ? I would like to conclude with three observations.

First, it is evident that things in the Church were changing. For centuries, the emphasis ecclesialogically was on the papacy, culminating in the definitions of papal primacy and infallibility at the First Vatican Council in 1869-1870. The effect of Vatican II though was to decentralize the Church. On the one hand, the rediscovery of the sacramentality of the bishop through consecration means that he is the one sent by Christ and given full power to teach and govern his local Church. On the other hand, the supernatural sense of the faith of the entire people as expressed in the Constitution on the Church means that bishop is never alone in his diocese. The people are with him.

We see both of these elements clearly in Carter's writings. He understands that the work that needs to be done is to implement the Council. He therefore commissions studies, establishes renewal centres and catechetical institutes. At the same time, he recognizes and respects the views of the people in his diocese – clergy, religious and lay, and their right to share in decision-making.

The second observation is with respect to the paradigm shift the Council initiated in emphasizing personal responsibility. Pre-Vatican II teaching had spoken of juridical obligation, external conformity to law and penalty. The Council though stressed interiority by speaking of such things as the call to holiness of all people, and attentiveness to conscience. Church historian John O'Malley has observed that Vatican II's emphasis on role of conscience in moral decision-making was remarkable. « Preachers, theologians, and saints », he said, « have always taught in some form or other this primacy of conscience, but no council had ever said it »⁴⁶. It is significant to see Carter implementing the Council's approach in this regard early on as he recognizes over and again, maturity, freedom, conscience and responsibility. At the same time, we can see him wrestling with the limits of these advances and the need to remind people to take full and serious account of the Church's teaching and guidance. Had the Council gone too far ? Had things changed too quickly ?

The third and final observation is about Carter and his style of leadership. Vatican II, unlike the previous councils of Trent and Vatican I, used a style of language called

⁴⁶ John W. O'MALLEY, « Vatican II. Did Anything Happen ? », *Theological Studies*, 67, 1/2006, p. 29.

« epideictic » which was an ancient, rhetorical style intended to heighten appreciation, to establish ideals, to reconcile and to praise. O'Malley suggests that this style of language used by the Council also signaled a change at Vatican II of a way of being Church, one which was as he writes, « less autocratic and more collaborative, a style willing to listen to different viewpoints and take them into account, a style open... less unilateral... committed to working with persons and institutions »⁴⁷. We see the energetic manner with which Carter embraced the Council, its teachings and its spirit. The experience of the four years in Rome had impacted him and he was ready to do what was necessary to enact Vatican II in his diocese – to bring its message to his people. In his words and actions, we see a strong sense of leadership, of hope, optimism, enthusiasm and a willingness to cooperate and collaborate. In so far as we can speak of a style of the Council, we can also speak perhaps of a style of a Vatican II bishop. Carter exhibits this style.

In closing, there is more work to be done. As mentioned, using primary literature, this is a first look at one of the bishops from English-speaking Canada and how he implemented the Council. In doing so we have seen issues of the importance of the sacramentality of the local bishop, respect for subsidiarity, the interior relationship of individual freedom, conscience and responsibility balanced with the external weight of ecclesial authority. The Council brought forth, as Carter said, « profound change to the Church » and his view was that he, together with the entire diocese needed to assume responsibility for its application. Each of these issues mentioned could be the starting point for further

⁴⁷ *Idem*, p. 31.

research and exploration. Did Carter's enthusiasm for Vatican II continue ? Did he maintain a strong understanding of his own authority and responsibility and at the same time maintain his commitment to subsidiarity ? Did the projects he establish achieve what he had hoped ? What were his further thoughts about the Council's shift towards interiority ? From the other side, the question also needs to be asked, how did the clergy, religious and laity of the diocese respond to these changes ? Moreover, how do each of these relate to the ways in which other Canadian bishops implemented the Council in their dioceses ? These may be interesting and important questions. But they will have to await further research.

A CIRCUITOUS ROUTE IMPLEMENTING *NOSTRA AETATE* IN CANADA

Par Darren Dias

Introduction

This article demonstrates that the implementation of some of the more novel insights of Vatican Council II requires not only institutional intentionality and suitable textual reading strategies but equally the often unforeseeable opportunities of time and context. The dependence on time and context in the implementation of the conciliar vision at the local and pastoral levels is often circuitous as exemplified in the development of the institutional interfaith commitment of the Scarboro Foreign Mission Society, Canada's only native English-speaking missionary society.

Scarboro's Interfaith Department

The Scarboro Foreign Mission Society (SFM) was established in 1919 by John Mary Fraser for « the evangelization of China »¹. The evangelizing work of the SFM was primarily « to convert the pagans, to form parishes or Christian communities of the converted, to favour and cultivate vocations to the priesthood among the native » and to erect self-sustaining local Churches². So when navigating the website of the SFM today the casual observer might be surprised to find a fulsome and detailed section on

¹ *Constitutions*, St. Francis Xavier Seminary, Scarboro Bluffs, 1925, 1.1.

² *Idem*, 1.2.

« Interfaith Dialogue »³. The varied activities and structured programs reveal the significant interfaith orientations and priorities of the SFM after nearly one hundred years of existence are quite different than its founding purpose.

The « Interfaith Desk » was established in 1995 as a part of the Mission Information Department of the SFM. It began by participating in or hosting interfaith events on a broad range of topics including the environment, justice and peace, and high school education⁴. The SFM magazine *Scarboro Missions* had already started running short articles on various aspects of the world's religions since 1990⁵. In 1996 the Interfaith Desk gathered a group of representatives from various religions to discuss non-violence as a Gandhian « practise and model that crossed many faith traditions »⁶. Father R. O'Toole, SFM, summarizes the effort of the burgeoning Interfaith Desk to « engage in, educate Catholic people and promote Inter-Faith activity in the Catholic Church both here in Canada and oversea»⁷.

³ www.scarboromissions.ca/Interfaith_dialogue/index.php, (accessed June 1, 2013).

⁴ Terry GALLAGHER, « Report to Cabinet. Scarboro Interfaith Desk » (September 15, 1995). I would like to acknowledge the support of the Scarboro Foreign Mission Society in granting me access to their archive located at 2685 Kingston Road, Toronto, ON M1M 1M4. I am particularly grateful to the archivist Fr. David Warren, SFM for his invaluable assistance.

⁵ « Interview. Interfaith Dialogue », *Scarboro Mission* 71, 1990, p. 16-23. See also, Ray O'TOOLE, « Letter of Ray O'Toole to Jack Lynch regarding the Interfaith Desk », January 30, 1998.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

In 1999 the Interfaith Desk became an independent department of the SFM. Since then it has grown to include programs and initiatives aimed at lay formation, interreligious bridge building and public education through workshops, lectures, and print and electronic resources. Perhaps the most famous initiative is the « Golden Rule » poster that lists variations of the rule found in thirteen faith traditions. In addition to hanging in schools and churches throughout the country the poster is on permanent display at the United Nations and was the subject of a documentary⁸. Two workshops accompany the Golden Rule Poster, the first dealing with the ethics of reciprocity and the second on the rule as a basis for morality. Another popular poster marks the significant milestones in official Roman Catholic interfaith dialogue.

In addition to a host of lecture series that develop specific interfaith topics over a specific period of time, the Interfaith Department also offers opportunities for interfaith prayer and meditation. It continues to look at global environmental issues from faith perspectives. The SFM makes interfaith dialogue educational resources and official ecclesial teachings readily available and has educational modules aimed at teachers of world religions, high school students, and even business people.

The *Scarboro Missions* magazine has featured interfaith dialogue in at least ten editions since 1990⁹. The articles

⁸ www.scarboromissions.ca/Interfaith_dialogue/what_we_do.php, (accessed May 12, 2013).

⁹ May 1990 ; February 1998 ; February 1999 ; January-February 2000 ; September 2001 ; September 2002 ; May 2005 ; January-February 2007 ; January-February 2009 ; January-February 2010.

demonstrate a commitment to dialogue, building bridges with people of other religions and cultures, and a profound respect for other religions. This is a significant shift in understanding of the non-Christian from the one found in the foreboding captions of the earliest editions of the magazine that read : « There are 400,000,000 pagans in China » and the ominous, « In China 33,000 people die daily unbaptized »¹⁰.

A Unique Initiative

The interfaith component of the SFM is unique in several ways. Similar Roman Catholic missionary societies do not have the same commitment to interfaith relationship building as the SFM. In fact, the development of SFM's interfaith program is unique amongst societies of apostolic life and religious communities in North America. For example two missionary societies one French Canadian, *La Société des Missions-Étrangères* (SME), and the other American, *The Catholic Foreign Mission Society of America* (Maryknoll), share similar historical trajectories as the SFM. All three congregations were established by diocesan clergy in collaboration with the episcopacy, Maryknoll in 1911, the SFM in 1918 and the SME in 1921¹¹. Each community began by building a seminary in order to train clergy for mission in China. The presence of these societies spread into Latin America in the early 1940s and into the region around

¹⁰ « China : Publication of China Mission College », *Almonte*, 1919, p. 1.

¹¹ For a brief history of the Maryknoll (Fathers) see www.maryknollsociety.org/index.php/articles/2-articles/397, (accessed May 15, 2013). For a list of key dates for the SME see, www.smelaval.org/fr/histoire-de-la-sme, (accessed May 15, 2013).

China : Korea, Philippines or Japan. The societies equally had to re-evaluate their missionary identity after two significant events. The first was the expulsion of foreign missionaries from China in 1949 and the second was the teachings of Vatican Council II.

Another reason why the uniqueness of the SFM interfaith department may come as a surprise is that it is the only Canadian ecclesial organization institutionally dedicated to grassroots interfaith dialogue and relations. The Roman Catholic Church, like other Christian Churches, has embarked on a series of important official interreligious dialogues. The Canadian Conference of Catholic Bishops has appointed members to the Canadian Christian-Jewish Consultation since 1977 and to the Muslim-Christian Liaison Committee since 1984¹². In 2013 a Catholic-Hindu dialogue was established. In Toronto, Canada's most culturally and religiously diverse urban center, the Archdiocese has been a member of the Christian-Jewish Dialogue of Toronto since its commencement.

Considering the religious diversity that constitutes Canadian society, interfaith dialogue in the Canadian Church remains underdeveloped. Of the seventeen Roman Catholic metropolitan archdioceses in Canada only Vancouver, Edmonton and Toronto have an office mandated to develop interfaith relationships. In the case of some archdioceses, such as Regina, occasional interfaith activities fall under the purview of the ecumenical office. Similarly a survey of

¹² www.cccb.ca/site/eng/commissions-committees-and-aboriginal-council/national-commissions/christian-unity-religious-relations-with-the-jews-and-interfaith-dialogue/dialogues, (accessed May 22, 2013).

interfaith groups and organizations in Canada¹³ reveals that these are often local and lay initiatives and not corporate and institutional, with the exception of the Canadian Center for Ecumenism in Montreal¹⁴ and the SFM Interfaith Department.

The seemingly timid development of popular and pastoral programs and centers to develop interfaith relationships may be surprising not only because it has been fifty years since the Roman Catholic Church was set on a new course for developing its relationships with non-Christians but especially because one might expect that one of the most multi-cultural and multi-religious countries in the world would be rife with popular, grassroots interfaith projects.

Canada as Fertile Ground

Until the late-nineteenth century the small colonial population of Canada was constituted by immigrants from France, the British Isles and northern and western Europe. After confederation in 1867 until the post-World War II period immigration from eastern and southern Europe was encouraged in order to meet the needs of a growing nation. Ukrainian, Polish, Italian and Portuguese immigration, to name but four significant groups, changed the face of

¹³ A list of organizations is provided by the Canadian Council of Churches : www.councilofChurches.ca/documents/interfaith/GroupsCentres.pdf, (accessed May 26, 2013). A survey of these organizations reveals that not one of the nineteen organizations listed were the result of a Roman Catholic institutional initiative.

¹⁴ From its inception the Canadian Center for Ecumenism initiated dialogue with Jewish groups establishing the Christian-Jewish Dialogue of Montreal in 1971.

Canadian society. It was not until the 1960s that barriers to non-European immigration were removed and immigrants principally from former British colonies, and to a lesser extend French speaking former colonies, began to immigrate into Canada.

A brief survey of immigration trends illustrates the changing composition of Canada¹⁵. In 1966 about 48% of immigrants were of northern/western European origin, 30% of eastern/southern European origin, 9% of Asian origin. African and South American immigrants combined represented 2.5% of the total number of immigrants. By 1991 the immigrant population was divided by birth amongst the following geographical regions : 21% northern/western Europe (a majority born in the British Isles), 20% eastern/southern Europe, 46% Asian (predominately China and India), 4% Africa and 9% South America/Caribbean. Immigrants in the period of 2001-2006 were dived by birth thusly : 6% northern/western Europe, 10% eastern/southern Europe, 67% Asia, 7% Africa and 10% South America/Caribbean. In 45 years the percentage of immigrants from Asia alone rapidly increased from 9% to 67%. The immigration trends illustrate a de-Europeanizing of the nation toward one that is fast becoming a microcosm of the world.

The cultural and religious diversity of Canada is principally visible in urban centers like Toronto. Toronto is Canada's largest and most cosmopolitan city, 51% of its population is

¹⁵ Census material available at : www.cansim2.statcan.gc.ca/cgi-win/cnsmcgi.exe?Lang=E&AS_Action=Find&ResultTemplate=Studies/StudiesHome1&AS_Univ=3?gaw=08001, (accessed November, 2011).

foreign born¹⁶. A 2011 survey counts approximately 1.2 million immigrants living in Toronto. Further 49% of the approximately 5.2 Torontonians identify themselves as « visible minorities », in other words, non-whites (whether Canadian born or not). The cultural, linguistic, ethnic, and religious landscape of the once white, British, Protestant, Toronto has shifted immensely. Statistics are similar for Vancouver which has an immigrant population of 40% and a self-identified « visible minority » population of 41%. The statistics for Canada's four other major urban centers tell a similar story, in less dramatic terms. Montréal, Edmonton, Ottawa and Calgary boast an average immigrant population of 20% and a visible minority population of 18%.

In Canada Christianity remains the largest religion in the nation at 77% of the total population, though it experienced a decline of 3% between 1991 and 2001. This is primarily the result of the decline experienced by most mainline Protestant denominations ; on the other hand, non-denominational Christians experienced rapid growth of 121% in the same 10 year period. Due to immigration the Roman Catholic Church has experienced a small growth of about 5% compared to the Orthodox growth of 24%. The four fastest growing religions in Canada are Islam, Hinduism, Sikhism and Buddhism. Between 1991 and 2001 Islam grew by 129%, Hinduism by 89%, Sikhism by 89% and Buddhism by 84%. Judaism grew by about 4% in that period. Thus, of the major religions of the world, Christianity is the only one in decline. More telling is the fact that the median age of the three fastest growing religions, Islam,

¹⁶ www.toronto.ca/demographics/pdf/nhs_backgrounder.pdf, (accessed May 24, 2013).

Sikhism and Buddhism is 28, 29 and 31 years old respectively, significantly younger median ages than that of the other religions.

Interreligious unions have grown from 15% to 19% between 1981 and 2001. It is likely that a significant number of all interreligious unions include an English-speaking, urban-dwelling, Roman Catholic partner¹⁷. Further, since the children of interreligious unions are more likely to enter into interreligious unions themselves, we can expect the number of interreligious unions amongst Roman Catholics to increase¹⁸. Not unlike Canadian society in general, Catholics in Canada no longer face cultural, linguistic and religious difference *ad extra*. Diversity is something experienced from within.

The shifting religious landscape of Canada reveals that developing relationships with fellow citizens of other faiths is not just rhetoric but a pastoral and theological opportunity and challenge that merits the attention of Canadian Christians and the development of their institutional priorities and modes of presence.

***Nostra Aetate* : A Long Journey**

It would seem then that the Canadian context is fertile ground for the reception of the document dealing with the Church's relationship with non-Christian religions, *Nostra Aetate*. *Nostra Aetate* is a brief document divided into four chapters the first addressing the Church's task of drawing

¹⁷ Warren CLARK, « Interreligious Unions in Canada », *Statistics Canada-Catalogue* no. 11-008, p. 19, (accessed January 28, 2012).

¹⁸ *Idem*, p. 21.

closer relationships with non-Christian religions. The second, third and fourth chapters address the Church's relationship with Hinduism and Buddhism, Islam and Judaism respectively. In each of these chapters *Nostra Aetate* calls for Christian to « dialogue » and to work toward « mutual understanding » and « respect »¹⁹. The last chapter « reproves, as foreign to the mind of Christ, any discrimination against men [sic] or harassment of them because of their race, color, condition of life, or religion »²⁰. The redaction history of the document suggests reading the document in reverse ; consideration of the post-shoah relationship with the Jews is what led the Council Fathers to later expound on the Church's relationship to other non-Christians religions.

It was the « *quaestione ebraica* » that most concerned the framers of *Nostra Aetate*²¹. Pope John XXIII had taken a personal interest in the question²². A first draft regarding the question was prepared by the Central Preparatory Commission in 1962 but withdrawn due to its political implications and the objection of some Arab governments²³. In November, 1963 a second draft of a text regarding the

¹⁹ *Nostra Aetate* 2, 3, 4.

²⁰ *Nostra Aetate* 5.

²¹ See Michael ATTRIDGE, « The Struggle for *Nostra Aetate*. The "Quaestione Ebraica" from 1960-62. Issues and Influences », in : Gilles ROUTHIER, Philippe J. ROY and Karim SCHEKENS (eds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique » 95, 2011, p. 213-230.

²² *Idem*, p. 213-216.

²³ *Idem*, p. 226.

Church's relationship with the Jews was contained in the fourth chapter of the Decree on Ecumenism. Three further drafts followed. The first was as an appendix to the Decree on Ecumenism which included mention of Islam and other religious teachings ; the second, an expanded draft in a separate document on other religions was debated in 1964. Finally a revised declaration was accepted in November 1964 and adopted by the Council in a vote in October 1965.

Throughout the redaction process the question of the Church's relationship to the Jewish people remained central. However, in 1964 pope Paul VI did establish the Secretariat for Non Christians (renamed the Pontifical Council for Interreligious Dialogue in 1988) to establish and develop relations with non-Christian religions with the exception of Judaism. Relations with Jews have been the responsibility of the *Commission for Religious Relations with the Jews* established by the pope Paul in 1974. The President of this commission is also the president of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, established as a permanent dicastery in 1966.

Because of Christianity's historical and theological relationship with the Jews, the nature of the relationship is both unique and complex. Not only did Christianity spring from Judaism but for two thousand years Jews and Christian lived side by side. The question of the Church's relationship to non-Christian religions in the light of official decolonization and global migration was an entirely new situation.

The primary focus of interfaith relations after the Council was naturally on the Church's relationship with the Jews. The implementation of chapter 4 of *Nostra Aetate* was a priority not only for specific historical and theological reasons, but because high level meetings had already taken

place between Vatican officials and Jewish and Israeli representatives. The implementation of chapter 4 of *Nostra Aetate* is evidenced in the establishment of official dialogues established and in the publications of studies such as *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration « Nostra Aetate » n. 4* (1974) and *Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church* (1985). These documents have significant theological and pastoral implications for preaching and praxis.

The challenge after the promulgation of *Nostra Aetate* is how the Church in its sense as the People of God, and not just the hierarchy and experts, goes about the work of dialogue with, mutual understanding of and respect for non-Christian religions. Since the idea of having a separate document treating the Church's relationship to non-Christian religions is a result of the conciliar process itself, one cannot expect any groundwork to have already been laid prior to the Council for its implementation as was the case with the implementation of the document on liturgy *Sacrosanctum Concilium*. This document was the apex of the liturgical renewal begun in the late nineteenth century. Similarly implementation was facilitated by existing structural realities ; for example, *Perfectae Caritatis* through Chapters and meetings of religious or *Presbyterorum Ordinis* through the development of curricula and psychologically sensitive approaches to formation.

Nevertheless, significant strides were made in setting broad parameters for the development of the relationship of the Church to non-Christian religions by the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID). The PCID now enumerates three goals : to promote mutual understanding,

respect, and collaboration amongst the world's religions ; to encourage the study of world religions ; and to form people for dialogue²⁴. A fourfold method of engagement has been articulated by the PCID. Dialogue is understood as mutual communication, carried out locally, as an ecumenical exercise and restricted to religious (not sociopolitical) issues²⁵.

In an overview of the first ten years of the existence of the PCID Archbishop Jean Jadot commented on the levels of dialogue as those related to life, culture, religious experience and doctrine²⁶. He highlighted the importance of the local Churches in their contact with non-Christians. Jadot linked dialogue to inculturation and named it as essential to the whole Church. He also noted the special attention that dialogue with Islam merits today²⁷.

Since its inception the PCID has hosted and participated in interreligious gatherings like the one in Tripoli in 1979 or participation in the World Religions Congress in 2003. It has convened days of prayer for peace in 1986, 1993 and 2002. The PDIC has also published two significant documents on dialogue. The first was *Dialogue and Mission* in 1984 and *Dialogue and Proclamation* in 1991. *Dialogue and Mission* 13 acknowledges Christian mission as « a single but

²⁴ www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_en.html, (accessed May 24, 2013).

²⁵ www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_en.html, (accessed May 24, 2013).

²⁶ Edward Idris Cardinal CASSIDY, *Rediscovering Vatican II. Ecumenism and Interreligious Dialogue*, New York, Paulist Press, 2005, p. 137.

²⁷ CASSIDY, *Rediscovering Vatican II*, p. 138.

complex and articulated reality »²⁸. « It indicates the principal elements of this mission: presence and witness; commitment to social development and human liberation; liturgical life, prayer and contemplation; interreligious dialogue; and finally, proclamation and catechesis »²⁹. *Dialogue and Proclamation* develops these themes with greater attention to pneumatology and soteriology. In addition to affirming the four forms of dialogue – life, action, theological exchange and religious experience – the document also highlights the important contribution dialogue makes to culture, social justice and human liberation³⁰.

Implementing *Nostra Aetate*

The implementation of *Nostra Aetate* in Canada has not followed an obvious or straightforward route for several factors. First, the novel approach of the Church to the Jewish people and to non-Christian believers is unprecedented in the modern Church. There existed no historical trajectory in which to situate a program of implementation. There existed no group of dialogue specialists (theological or pastoral) in the Church in the same way that there were liturgists, missionaries, teachers or health care ministers. Thirdly, the emerging social and cultural situation of the West, especially in North America and its urban centers, meant the once dominant religious and cultural groups were losing their

²⁸ *Dialogue and Mission*, 13, www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf, (accessed May 24, 2013).

²⁹ *Dialogue and Proclamation*, 2, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (accessed May 24, 2013).

³⁰ *Dialogue and Proclamation* 44 and 45.

hegemonic influence. Immigration and globalization resulted in a growing consciousness and appreciation of difference. Attempts to domesticate the other or be domesticated by the dominant group were eschewed. Unlike the teachings on the liturgy or the training of priests, or the other two declarations regarding catholic education and religious freedom, the implementation of *Nostra aetate* remained at a macro level : official dialogues, visits, communications, and theological exchanges. The Interfaith Department of the SFM is a unique but illustrative example of the implementation of *Nostra Aetate* at a grassroots level. Yet, in examining the development of the interfaith orientations of the SFM in the post-conciliar period there is no reference to the document *Nostra Aetate*.³¹

Interpretation and Reading Strategies

In his recent article entitled « Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and Its Documents »³², Ormond Rush enumerates six principles that contribute to a « more comprehensive and credible interpretation of the council and its documents 50 years on »³³. These principles take into account the conciliar process, the documents and the

³¹ The question on the necessity to preach the Gospel in the light of *Nostra Aetate* appears in *Scarboro Missions* magazine 48 (July-August, 1967) but the question is neither raised in subsequent issues nor in the General Chapters. See Erin F. PHILLIPS, « The Impact of the Second Vatican Council on the Scarboro Foreign Mission Society », *Historical Studies* 52, 1985, p. 109.

³² Ormond RUSH, «Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and Its Documents », *Theological Studies* 73, 2012, p. 547-569.

³³ *Idem*, p. 548.

reception of the Council and its documents. With the exception of principle 4, re-receiving past practices anew, these six principles are eminently helpful in understanding the development of the interfaith component of the SFM.

Rush claims that the Vatican II documents must be interpreted in light of the Council and the Council in light of the documents it produced³⁴. He also notes that later documents, such as *Nostra Aetate*, show developments that relate to earlier statements³⁵. Further, the interpretation of a text goes beyond the intention of its authors to include the overall « vision » of the Council³⁶. This relates to another principal that emphasizes the « council's primarily pastoral orientation »³⁷.

A third principal of interpretation that bears directly on the transformation of SFM's self-understanding is ecclesiological : the Church has the duty to proclaim the Gospel but it « will be ineffective without dialogic openness to the perspectives and contexts of the intended receivers of the proclamation, whether these be believers or not »³⁸. This is closely related to another principal of interpretation : the Church is the « sacrament of God's offer of salvation » and as sacrament takes concrete shape in a particular context³⁹.

³⁴ *Idem*, p. 549.

³⁵ *Idem*, p. 550.

³⁶ *Idem*, p. 551.

³⁷ *Idem*, p. 553.

³⁸ *Idem*, p. 555.

³⁹ *Idem*, p. 561.

Rush's sixth principal is clearly evident in the evolution of the SFM to include the interfaith dimension. Rush argues that the vision of Vatican II « requires ongoing reception and implementation by the whole people of God for its realization »⁴⁰. « The text projects and proposes this world [of the text] to an implied reader and ultimately to a reader in the 'real' world, inviting the reader to imagine that proposed world in his or her own context (the world in front of the text). In the reader's application to the real world, vision can become reality, no matter how distant in time the receiver is from the production of the text »⁴¹.

Return to Scarborough

The Roman Catholic Church's official approach to non-Christian religions resulted in no small part to an identity crisis for missionary societies after the Council. They were simultaneously called to evangelize and preach the Gospel *and* respectfully dialogue with non-Christians. William B. Frazier lists « breakthroughs » in missiology occasioned by new missiological approaches and sociopolitical contexts in the thirty-five years following the Council. These are evident in the historical experience of the SFM. Frazier roots each of these breakthroughs in conciliar teachings.

Frazier locates a first breakthrough in the movement from an « unrefined to unmistakable articulation of the universal availability of salvation » in *Lumen Gentium* 16⁴². Second

⁴⁰ *Idem*, p. 564.

⁴¹ *Idem*, p. 565.

⁴² William B. FRAZIER, « Nine Breakthroughs in Catholic Missiology, 1965-2000 », *International Bulletin of Missionary Research* 25, 2001, p. 9.

mission is not peripheral but constitutive of the very nature of the Church (*Ad Gentes* 2)⁴³. Next, the local Church is no longer excluded but explicitly given missionary responsibility (*Lumen Gentium* 26)⁴⁴. Next, mission is no longer conceived as a one way sending of missionaries to a receiving population but instead there is « mutuality in mission » (*Ad Gentes* 2, 37, 38)⁴⁵. Further, missionary activity is extended to include the full participation of the laity (*Lumen Gentium* 31) without diminishing a sense of « organic bond » between presbyteral and mission ministries (*Presbyterorum Ordinis* 10)⁴⁶. Another breakthrough in post-conciliar missiology is the « culture intensive » nature of mission that was previously dismissive of non-European cultures (*Gaudium et Spes* 58)⁴⁷.

A significant breakthrough articulated by Frazier is the extension of conciliar teaching rooted in *Lumen Gentium* 17 and *Ad Gentes* 6 and most clearly developed in *Dialogue and Mission*. From the dual goals of twentieth century missiology – Church planting and indigenizing of mission Churches –⁴⁸ five components of evangelization emerge after the Council. Evangelization consists of presence and witness, human development, liturgical life and prayer, interreligious dialogue and proclamation and catechesis⁴⁹.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Idem*, p. 10.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Idem*, p. 11.

⁴⁸ W. Richey HOGG, « Vatican II's *Ad Gentes*. A Twenty Year Retrospective », *International Bulletin of Mission Research* 9, 1985, p. 146.

⁴⁹ FRAZIER, « Nine Breakthroughs », p. 11.

In the period following the Vatican Council II three forces intersected to create the conditions for the emergence of the interfaith dimension that is part of SFM's identity today : the shifting cultural and religious landscape in Canada, the development of relationships with non-Christian religions as part of the Church's way of being in the modern world and finally the transformation of foreign mission societies.

In reflecting on mission theology twenty years after the Council, Frazier articulates two crises. The first, Frazier argues, is that God's saving grace is available to all through our humanity and mission in this context serves the unfolding of salvation in history⁵⁰. This means that grace is available to non-Christians who were previously believed to be without salvific grace and thus in need of baptism. In 1960 *Scarboro Missions* magazine stated : salvation [is] worked out in our humanity and in our mutuality⁵¹. The question arises, what does it mean to be a missionary if not for the salvation of the non-evangelized ?

A second crisis articulated by Frazier is the challenge of a human-centered view of salvation⁵². The influence of liberation theologies and movements of the global south and the options taken by the Latin American Bishops, in the very areas where SFM missionaries were present, is evidenced in the Chapter documents of the SFM as well as in their mission priorities. Here the question arises : how do

⁵⁰ William B. FRAZIER, « Mission Theology Revisited. Keeping Up with the Crisis », *International Bulletin of Mission Research* 9, 1985, p. 168.

⁵¹ « Editorial », *Scarboro Missions* 41, 1960, p. 4.

⁵² FRAZIER, « Mission Theology Revisited », p. 168.

missionaries participate in the concrete unfolding of salvation in history ?

The two crises articulated by Frazier in 1985 are evidenced in the post-conciliar Chapter documents of the SFM. They contain the historical memory of institutional self-reflection as the multi-religious context of Canada, the official implementation of the Council and the renewal of the SFM began to intersect. The emergence of the interfaith component of the SFM may reflect a third crisis, one that invites « foreign mission » societies to consider how they relate to the non-Christian other today and what this reveals about grace and salvation.

Charting the Course

The 1925 SFM Constitutions are clear :

...the Institute must rigorously follow in the work of evangelization of China is the following : to convert the pagans, to form parishes or Christian communities of the converted, to favour and cultivate vocations among natives, to appoint as soon as possible native clergy in such a manner as it may be capable of governing the Church, to inform the Propaganda when the Vicariate can be governed by a native Bishop, and be prepared to leave then go elsewhere⁵³.

The stated purpose of the SFM in 1925 was consistent with the theology of the era as is contained in the five papal encyclicals on mission issued between 1919 and 1959 revolved around « evangelization and Church planting »⁵⁴.

⁵³ *Constitutions*, St Francis Xavier Seminary, 1925, n. 2.

⁵⁴ HOGG, « Vatican II's *Ad Gentes* », p. 146.

The purpose of the SFM articulated in its 1968 Chapter of renewal is less specific and regulated : « The purpose of Scarboro is to participate in the missionary activity of the Church »⁵⁵. This is accomplished in missionary activity abroad, in the formation of missionaries and in « co-operation in the education and animation of the Canadian Church »⁵⁶. The stated purpose comes after a lengthy report⁵⁷ on the missionary nature of the Church derived especially from *Lumen Gentium* and in the light of *Ad Gentes*. The report is divided into several sub-headings : missionary activity (witness, preaching the Gospel and forming Christian communities), the Church as the People of God, the Church as a sacrament, the Church as Servant, the Church and salvation and the eschatological dimension of the Church. In their ecclesiological reflections the document latently contains the principals of interfaith dialogue in its openness to the modern world : « But the Church does not have all the answers ; she does not even have all the questions : Therefore she must show readiness to dialogue with the world, to listen to the world, in order to know what men's [sic] needs are »⁵⁸. This openness is further developed in Scarboro's desire to « cooperate with the different religions » to promote the human good⁵⁹.

⁵⁵ *Acts of the Fourth General Chapter II*, B. 1, Scarboro Foreign Mission Society, Scarborough, 1968.

⁵⁶ *Acts of the Fourth General Chapter II*, B. 1, (a), (b), (c).

⁵⁷ *Acts of the Fourth General Chapter*, Chapter II.

⁵⁸ *Acts of the Fourth General Chapter I*.

⁵⁹ *Acts of the Fourth General Chapter Chapter I*, B.

The approach to missionary activity taken by the SFM is explicitly related to *Lumen Gentium* 1, 16 and 48⁶⁰. The identity of the Church as a universal sacramental sign of salvation and the affirmation of salvation outside the Church led the SFM to affirm that the « work of salvation is already going on in the natural religions »⁶¹. Thus in articulating its own missionary approach the Chapter states : « Our concern should be directed first to raising an effective sign of salvation, rather than trying to convert the multitudes to the Church... We should not be concerned about numbers, but that those who do belong to the Church form, by their faith and charity, a clear sign of salvation for the world »⁶².

Like other missionary communities the SFM reconsidered its theology of mission at its Chapter of Renewal in 1968 through the appropriation of the teachings of the Council. The SFM rejected any coercive practices of conversion (*Dignitatis Humanae* 4), committed itself to the generous service of humanizing society (*Ad Gentes* 12), rooted mission in specific cultures and in the local Church, affirmed witness as a communal and ecumenical activity. In the development of all of these areas of mission the primarily intention of Vatican Council II as pastoral was applied to the SFM discussions and deliberations⁶³. The pastoral orientations of the discussions and deliberations can be grouped under four headings : witness, context, laity and dialogue.

⁶⁰ *Acts of the Fourth General Chapter*, Chapter V.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

Witness

The SFM Chapter documents reflect both consistency and evolution in the wake of the Council and the changing socio-cultural situations in which the SFM ministered. While the SFM continued to affirm « evangelization » of the non-evangelized as its primary purpose in Chapter documents after 1968, there is no explicit or exclusive statement about evangelization in the 1984 *Legislation* of the SFM⁶⁴. Instead, evangelization is linked to witness and solidarity. By this time the SFM was present in Brazil, Nicaragua and the Dominican Republic where the society's involvement in social justice movements and cooperatives had violent repercussions⁶⁵. The influence of Latin American liberation movements is clear in the orientations of the SFM in this period⁶⁶. The result for the SFM is the inculcation of justice concerns into the life of the SFM and the vocation to humanize society.

Context

Successive Chapters' concern for context reflects the importance that the SFM placed on the local Church. The role of the Canadian context in determining priorities and developing ministries is particularly important in the emergence of the interfaith component of the SFM. The emerging awareness of global Christianity and the diversity

⁶⁴ *Legislation, Scarboro Foreign Mission Society. Constitutions, Directory, Statutes, Quotations*, Scarborough, 1984.

⁶⁵ The most dramatic example occurred on June 22, 1965 when Fr. A. MacKinnon, SFM, was murdered in the Dominican Republic for his commitment to social justice.

⁶⁶ See PHILLIPS, «The Impact of the Second Vatican Council», p. 97-112.

that constitutes it is evident in the 1974 Chapter discussions : « Finally, the Society has a responsibility to serve the Canadian Church, by helping it to become aware of the global dimension of its mission... We also assist the Church in Canada by opening it to a fuller understanding of diversity, both in the ways God's love is present in the world and in the ways in which the Gospel itself is lived in diverse contexts »⁶⁷. At the 1987 Chapter, this emerging awareness was concretely correlated to the lived experience of cultural and religious diversity in Canada :

The presence in our country of Christians who belong to ethnic groups from all over the world is a privileged experience of the universality of the Gospel message. All the major world religions are now represented here in Canada. Our society has recognized this reality and made efforts to collaborate with the Canadian Church in reaching out to the national groups here in Canada as an expression of our cross-cultural apostolate⁶⁸.

The experience of Canada's and Toronto's cultural and religious diversity though migration, technology, and economic globalization aided the SFM to understand the concrete implications of the « global dimension of mission ».

⁶⁷ *Acts of the Fourth General Chapter II*, B. 1.

⁶⁸ « Policy Paper », in : *Acts of the VIII General Chapter*, Scarborough Foreign Mission Society, Scarborough 1987.

*Laity*⁶⁹

In some sense the laity had always been involved in the SFM mission through various types of support and in the SFM's outreach to the wider Church through their magazine. The importance of a common clerical-lay witness to the evangelizing mission of the SFM that was espoused after the Council began officially in the 1974 Chapter with the inclusion of lay missionaries into the SFM. The movement toward an even fuller inclusion of the laity, within canonical limitations, is evident in the 1982 and 1997 Chapters when a lay members policy was adopted and lay missionaries – men and women, married or single – were given representation at the SFM General Chapters. In the mission statement adopted at the 2002 Chapter lay missionaries were explicitly enumerated as members of the SFM for a first time.

Dialogue

The idea to try to understand non-Christian religions, encourage respect for their beliefs and to work together with their adherents toward common goals was stated in the 1984 *Legislation*⁷⁰. With the development of the interfaith activities in the 1990s the 2002 Chapter made

⁶⁹ On the importance of the laity in the interfaith dialogue movement see Michael L. FITZGERALD and John BORELLI, « The role of the laity in interreligious dialogue », in : FITZGERALD, *Interfaith Dialogue. A Catholic View*, Maryknoll, Orbis Books, 2006, p. 74-81.

⁷⁰ *Legislation, Scarboro Foreign Mission Society. Constitutions, Directory, Statutes, Quotations*, Scarborough, 1984.

dialogue a priority⁷¹. The theological conviction that the Holy Spirit was present in multifaceted ways committed the SFM to « dialogue with people of other beliefs and world views »⁷². This was to be accomplished in maintaining its historical presence in China and interfaith programs in Canada⁷³. The Chapter also recommended developing a presence in non-Christian areas of Asia, promoting and developing interfaith education and formation programs, and dialogue with native spiritualities.

A Circuitous Route

The implementation of the teachings of Vatican Council II on the Church's relations to non-Christian religions is expressed in the document *Nostra Aetate*. However, a genealogy of the very active Interfaith Department of the SFM illustrates that arriving at the implementation of the teachings of the Council on non-Christian religions is not solely dependent upon the appropriation of a single document but indeed the appropriation of the wider vision of the Council. The theology of the Council communicated in the texts it produced made it possible for the SFM to develop its interfaith commitment based on documents not directly concerned with the Church's relation to non-Christian religions.

Unlike the more familiar pattern of moving from establishing relationships with Jews through dialogues and

⁷¹ *Acts of the XI General Chapter*, II, 2, Scarboro Foreign Mission Society, Scarborough 2002.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

consultations and then expanding the dialogue to include other non-Christian religions an examination of the official texts of the SFM demonstrates a more immediate appropriation of the dialogical vision articulated by *Nostra Aetate* but through the conciliar documents *Lumen Gentium*, *Nostra Aetate* and *Gaudium et Spes*. In the appropriation of these documents the SFM arrived at the interfaith vision of *Nostra Aetate* in a more diverse and programmatic way than the official dialogues and specialist colloquia that are the direct result of *Nostra Aetate*.

The shifting landscape of Canadian society in its cultural and religious diversity coupled with an evolving theology of mission intersected in the SFM and the result might disclose a third crisis in missionary activity. If the first had to do with universal salvation through our humanity and the second the challenge of integral liberation than a third turning point in the history of a theology of mission might have to do with what evangelization means in a multi-religious context where non-Christian religions are no longer conceived of as deficient of grace but constituted by it.

The evolution of the priorities and orientations of the SFM after the Council illustrate that fifty years is a short period of time to implement the vision of the Council. The vision of the Council was in many respects future-oriented and the future is always yet to come. Further when the Council treated issues from an entirely novel perspective, no antecedents could help to anticipate how the teachings could be received and implemented. Fifty years after the Council the Church remains in a period of implementation, especially in the area of developing relationships with non-Christian religions and in thinking through what the simultaneous presence of multiple religious traditions means. Specific contexts and

historical situations become privileged opportunities to more deeply receive the conciliar vision in concrete pastoral practices. The multi-faith and multi-cultural context of Canada makes the continued and future implementation of the teachings on non-Christian religions in thoughtful programs such as the ones developed by the Interfaith Department of the SFM a concrete example of the complexity of the circuitous route of implementation takes.

WHAT HAPPENED TO VATICAN II ?

Italian and US Catholicism in the 1970s and 1980s

Par Massimo Faggioli

Introduction

This is an attempt to sketch a comparative approach to the history of post-Vatican II in Italy and the United States¹, and it is obviously « explorative » in its periodization and focus on the first 25 years after Vatican II. The vast territory of the history of post-Vatican II Catholicism creates particular difficulties, given the fact that there have been few works of historical research that address the role of the Church after the 1970s. Nonetheless, this attempt is important for two reasons : first of all because the issue of « transatlantic Catholicism » is one of the phenomena of global Christianity and greatly needed in order to integrate the most recent assumptions on the « global South » as the destiny of the Catholic Church as well as of the other major Christian Churches². Second because it is time to question the common assumption (variously accepted from Catholics on the right and left) that John Paul II put an end to the vaguely

¹ See Gregory BAUM, « Comparing Post-World War II Catholicism in Québec, Ireland, and the United States », in : Leslie WOODCOCK TENTLER (ed.), *The Church Confronts Modernity. Catholicism since 1950 in the United States, Ireland, and Québec*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2007, p. 268-295.

² See Philip JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2007.

defined « post-conciliar crisis» ³. The post-Vatican II crisis is far from explained from an historical point of view and a comparative approach is a necessary step in understanding this epochal shift for world Catholicism.

The thesis of this paper is that the comparison of post-Vatican II Catholicism in Italy and the US reveals the state of the « transatlantic transactions » of global Catholicism in different ways :

1. The cultural and theological developments of Catholicism in Italy and the US depend heavily on the different levels of preparation, contribution, and expectations of the bishops of these three Catholic Churches vis-à-vis Vatican II.
2. The trajectories of the presence of Catholic laity in Italy and the United States are particularly important for an understanding of the different kinds of reception of Vatican II.
3. The positioning of Catholics in political issues of the 1970s and 1980s in these two different countries is the result of the particular national receptions of Vatican II, but also of a longer and complex history of the relationship between Catholicism and national culture, religion and politics in those countries.
4. These differences suggest a trend in the possible identification of a « Northern transatlantic Catholicism » thanks to the different impact of migrations, theological reception, and ecclesial praxis of the three kinds of Catholicism under consideration.

³ See Denis PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot et Rivages, 2002, p. 9.

The Bishops : Expectations, Results, and Early Reception of Vatican II

What happened to Vatican II in Italy and the United States depends much on what had happened before and during Vatican II among the Catholic elites (bishops, theologians, observers, journalists) who took part in Vatican II.

Although the silent majority of Italian bishops was part of the « conservative minority » at the beginning of the Council, they had a kind of transformative experience at Vatican II. On one side, the many accounts of « conciliar conversion » of many Italian bishops witness the « learning experience » that took place during the four sessions from 1962 to 1965⁴ : many of them would later build the backbone of the new National Bishops' Conference (« Conferenza Episcopale Italiana ») that began to work, with the encouragement of the newly elected Paul VI, during Vatican II⁵. The reception of Vatican II in Italy confirmed the characteristics of this old, vital, but fragmented Church also in terms of the number of

⁴ On this, see the example of Albino Luciani, the future John Paul I, studied by Massimo FAGGIOLI, « Per un 'centrismo conciliare'. Albino Luciani e il concilio Vaticano II », in : Giovanni VIAN (ed.), *Albino Luciani dal Veneto al mondo. Atti del convegno di studi nel XXX della morte di Giovanni Paolo I*, Vicenza and Venice, 24-26 settembre 2008, Rome, Viella, coll. « Venetomondo » 3, 2010, p. 355-383.

⁵ In the 1950s only the cardinal presidents of the regional bishops' conference in Italy would hold periodic meetings. See Augusto D'ANGELO, *Vescovi, Mezzogiorno e Vaticano II. L'episcopato meridionale da Pio XII a Paolo VI*, Roma, Studium, 1998 ; Francesco SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, Galatina, Congedo, coll. « Religione e società », 1994.

dioceses⁶ : in many dioceses, Vatican II really became the focus of a pastoral re-orientation⁷, but, in the meantime, the National Bishops' Conference was taking its first steps and the « creative reception » of Vatican II in some dioceses led the Vatican to remove the bishop (as in the case of Ravenna) and even the cardinal of Bologna, Giacomo Lercaro, one of the leaders of Vatican II and of the Vatican Commission for the liturgical reform (the *Consilium ad exsequendam*), in 1968⁸. The great pluralism among bishops after Vatican II did not produce a strong reception of Vatican II at the theological level, if not in limited schools and circles. Vatican II had a limited affect on the Italian Church and its balance of power, both nationally between bishops and

⁶ See Giorgio FELICIANI, « Il riordinamento delle diocesi in Italia da Pio XI a Giovanni Paolo II », in : Luciano VACCARO (ed.), *Storia della Chiesa in Europa tra ordinamento politico-amministrativo e strutture ecclesiastiche*. Atti del convegno, Fondazione Ambrosiana Paolo VI e École Française de Rome (Gazzada, 18-20 ottobre 2001), Brescia, Morcelliana, 2005, p. 283-300.

⁷ See Maurizio TAGLIAFERRI (ed.), *Il Vaticano II in Emilia Romagna. Apporti e ricezioni*, Bologna, Dehoniane, coll. « Biblioteca dell'evangelizzazione » 4, 2007 ; Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Genova, Marietti, coll. « Dabar. Saggi di storia religiosa » 6, 1988 ; Gilles ROUTHIER, Luca BRESSAN, and Luciano VACCARO (ed.), *Da Montini a Martini. Il Vaticano II a Milano*. Vol. 1 : *Le figure*, Brescia, Morcelliana, coll. « Quaderni della Gazzada », 2012.

⁸ On Cardinal Giacomo Lercaro, see the contributions published by Alberto MELLONI, *La pace e la città*, and Giuseppe BATTELLI, *Lercaro, Dossetti, la pace e il Vietnam*, in : Nicla BUONASORTE (ed.), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968*, Bologna, Il Mulino, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. » 32, 2004, p. 145-183, and p. 185-302.

Rome, and locally between clergy and laity⁹. On one side, it was clear that the « collegiality » debated at Vatican II did not apply to the relationship between Italian bishops and Roman Curia¹⁰. On the other side, the intent of Paul VI – both as a pope and as the primate of the Italian bishops – to renew the episcopate and college of cardinals stumbled on significant obstacles, and produced effects different from those that many had hoped for¹¹.

The Italian episcopate, always extremely obedient to the pope and to the Holy See, lived without a real National Bishops' Conference until Vatican II, but quickly began to produce many interesting pastoral projects in the 1970s, aimed at the « evangelization » of a country that was only formally still Christian and Catholic¹². But from the 1980s on, and with the pontificate of John Paul II, the Italian episcopate renounced the more « pastoral » and non-political approach developed by the leadership of the bishops in the 1970s (the secretary of the Conference Mons. Enrico Bartoletti and president Card. Anastasio Ballestrero) and then

⁹ See Andrea RICCARDI, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma and Bari, Laterza, 1993, p. 289-311.

¹⁰ Alberto MELLONI, « Da Giovanni XXIII alle chiese italiane del Vaticano II », in : Giuseppe DE ROSA, Tullio GREGORY, and André VAUCHEZ (ed.), *Storia religiosa dell'Italia contemporanea*, Roma and Bari, Laterza, 1995, p. 361-403.

¹¹ Andrea RICCARDI, *Vescovi d'Italia. Storie e profili del Novecento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, coll. « Storia della Chiesa » 17, 2000.

¹² Massimo FAGGIOLI, « Tra referendum sul divorzio e revisione del concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976) », *Contemporanea*, 2001, p. 255-280 ; Massimo FAGGIOLI, « Enrico Bartoletti tra concilio e post-concilio. Il primato dell'evangelizzazione e la 'commissione donna' », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 55, 2001, p. 471-500.

rediscovered, under the leadership of Mons. Camillo Ruini (from the early 1980s until 2007), a more « tactical-political » approach to the reception of Vatican II in the wake of the ultimate crisis and disappearance of the Christian-Democratic Party¹³.

The American bishops at Vatican II arrived not much better prepared than the Italians on the eve of Vatican II : « Perhaps no hierarchy was as ill-prepared for the coming council as the American »¹⁴. However, the issue of religious freedom and the tight boundaries between religious culture and American culture in the 20th century in the United States prepared them for the « change » of Vatican II better than many other national episcopates¹⁵. In particular, the greatest practical experience of the American bishops concerned ecumenism and religious liberty, and, thanks to Cardinal Spellman (New York), Bishop Karl Alter (Cincinnati), and the *peritus* John Courtney Murray SJ, religious freedom became « the American issue » at Vatican II. After the conclave that elected Paul VI in June 1963, the American episcopate became more united. Even though Vatican II was a

¹³ See Alberto MELLONI, « L'occasione perduta. Appunti sulla storia della Chiesa italiana 1978-2009 », in : Alberto MELLONI and Giuseppe RUGGIERI (ed.), *Il Vangelo basta. Sul disagio e sulla fede nella Chiesa italiana*, Rome, Carocci, 2010, p. 69-121.

¹⁴ Gerald P. FOGARTY, « Second Vatican Council. Out From Under the Shadow of Hypothesis », in : FOGARTY, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870-1965*, Stuttgart, Hiersemann, 1982, p. 386-404.

¹⁵ Silvia SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. » 31, 2004 ; John W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA and London, Harvard University Press, 2008.

« learning experience » for many American bishops, the mark they left was undoubtedly associated with religious freedom. After Vatican II, thanks to *Dignitatis Humanae*, « the American Church no longer lived in "the shadow of a hypothesis" »¹⁶.

After Vatican II, it became clearer that different « flocks of bishops » had come to Vatican II with different expectations and had returned to their dioceses with different experiences. While other bishops had contributed to the Council with an all-out theological engagement on a range of issues (pastoral theology, ecumenism, ecclesiology), the fruit of the previous decades of « nouvelle théologie » and pastoral renewal (such as for French and German bishops), the American bishops came to Rome with clearly one item on their agenda – religious freedom – while the Italian bishops seemed to have no agenda independent from the Roman Curia's¹⁷. Unresponsive to the inquiry sent out by the Vatican in 1959 to receive feedback from the bishops on the Council's agenda, the Italian bishops met collectively for the first time at Vatican II, while American bishops had already a history of collective pastoral and theological action in episcopal conferences.

¹⁶ FOGARTY, « Second Vatican Council », p. 399.

¹⁷ Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, « I 'voti' dei vescovi italiani », in : ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME (ed.), *Le deuxième Concile du Vatican, 1959-1965*, Rome, École française de Rome, 1989, p. 126 ; Mauro VELATI, « I 'consilia et vota' dei vescovi italiani », in : Mathijs LAMBERIGTS et Claude SOETENS (ed.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven, Peeters, coll. « Instrumenta Theologica » 9, 1992, p. 83-97.

All these different histories of the « bishops of Vatican II » were modified by the new breed of bishop appointed after Vatican II, especially after the rule about resignation for 75-year-old bishops according to the conciliar decree *Christus Dominus*. Given that Vatican II did not modify the procedure for the appointment of bishops (despite some proposals that it should »)¹⁸, the generation of bishops appointed after Vatican II had different impacts on Italian and American Catholicism. While in Italy there was the creation of a real national bishops' conference and a shift in the kind of bishops appointed before and after the election of John Paul II¹⁹, in the US the apostolic delegate Jean Jadot²⁰ made a significant contribution to the formation of the US bishops responsible for the pastoral letters of the USCCB on *The Challenge of Peace* (1983) and on *Economic Justice for All* (1986). But most of all, the USCCB was responsible for managing reform after the Second Vatican Council so that, in the words of Thomas J. Reese, « the American Church did not experience a schism [and the bishops] have been very successful adapting episcopal conference structures to the American political and cultural context »²¹. On the other hand, in the United States the « Jadot bishops » were soon

¹⁸ See Massimo FAGGIOLI, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. » 36, 2005.

¹⁹ The Apostolic Nuncios in Italy were Romolo Carboni (1969-1986), and Luigi Poggi (1986-1992).

²⁰ Archbishop Jean Jadot, Apostolic Delegate in the US between 1973 and 1980, was replaced by Monsignor Pio Laghi, apostolic delegate between 1980 and 1990.

²¹ See Thomas J. REESE, *A Flock of Shepherds. The National Conference of Catholic Bishops*, Kansas City, MO, Sheed & Ward, 1992, p. 304-305.

replaced, starting in the 1980s, by a new draft of bishops more carefully chosen on the basis of their doctrinal loyalty to Paul VI's *Humanae Vitae* and John Paul II's « magisterium of life ».

Diaspora of the Laity

The new draft of bishops preceded, accompanied, and eventually allowed different receptions of Vatican II by the Catholic laity in Italy and the United States. The early participation of Italian Catholics in the unrest of 1968 had upset many bishops and theologians²². Nevertheless the Catholic Church in Italy proved culturally unprepared in the face of the « malaise » of the 1970s and the « anni di piombo » (the « years of lead ») from 1974 on, marked by spiraling violence and acts of political terrorism by the Red Brigades on the extreme left, and various neo-fascist groups on the extreme right. The waves of « political terrorism » deeply impacted an Italian Catholicism that in the late 1960s had rejected political violence but not a « politically engaged reading » of Vatican II. This made the Catholic Church an institution of silent impotence in the public arena (if compared to the so-called « days of omnipotence » of the

²² The student movements of 1968 started in Italy in late 1967 at the "Catholic University of the Sacred Heart" in Milan, the only Catholic University in the country. See Carlo FALCONI, *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario in Italia e nel mondo*, Milan, Feltrinelli, 1969 ; Roberto BERETTA, *Il lungo autunno. Controstoria del Sessantotto cattolico*, Milan, Rizzoli, 1998 ; Agostino GIOVAGNOLI (ed.), *1968 fra utopia e Vangelo. Contestazione e mondo cattolico*, Rome, AVE, 2000 ; Massimo FAGGIOLI, « The New Elites of Italian Catholicism. 1968 and the New Catholic Movements », *The Catholic Historical Review* 98, 2012, p. 18-40.

Christian Democratic Party in the 1950s)²³, especially during the kidnapping and murder of Aldo Moro, a close friend of Paul VI. In the meantime, the phenomenon of « Catholic dissent », which for some years had played a significant role in Italian Catholicism, gradually became more and more isolated and auto-referential²⁴.

At the beginning of the 1980s, journals, communities, and research centers dreaming of a new, different kind of « social Catholicism » became the losing party of Italian post-Vatican II laity. Movements like « Communion and Liberation » in Italy (verbally approved by Paul VI in 1975, after many doubts, and solemnly embraced by John Paul II in 1982) embodied the other side – the victorious one – of this new era in the Italian reception of Vatican II : an anti-liberal view of the relationship between Church and world, matched with the construction of a network of political ties, economic entrepreneurship, and ecclesiastical connections in Rome and Milan (connections which were not always easy to manage)²⁵. Another version of this new wave of movements was exemplified by the Community of Sant'Egidio and Focolare, which developed, with a more

²³ Mario Vittorio Rossi, *I giorni dell'onnipotenza. Memoria di un'esperienza cattolica*, Roma, Coines, 1975 ; and Roma, Borla, 2000.

²⁴ Daniela SARESELLA, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma and Bari, Laterza, 2011 ; Daniela SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, coll. « Storia » 6, 2005 ; Mario CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*, Milano, Rizzoli, 1983.

²⁵ Salvatore ABBRUZZESE, *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1989.

ecumenical approach, the spiritual, cultural, and social riches of the reception of Vatican II and the many fruits of the « exodus » (or the flight) of hundreds of thousands of lay men and women from the historical cradle of Italian laity, Catholic Action, during the 1970s²⁶. But this flourishing of the « new Catholic movements » caused a disengagement of the « non-organized » laity, a growing separation between « parish laity » and « new movements », and malaise among many Italian bishops concerning the role of the new movements from the mid-1980s on²⁷.

The American situation is more complex from an historical and sociological point of view, given that the post-Vatican period (or crisis) was at the same time the definitive end of the « Catholic ghetto » and saw the entering of Catholics into mainstream American culture. Some, such as R. Scott Appleby, have convincingly discussed a « post-conciliar thinning of American Catholicism » :

The concern is that the post-conciliar thinning of American Catholicism [...] has eroded the Church's ability to operate with a sufficient degree of independence from the secular society. Headlong secularization seems more likely in the absence or

²⁶ See Massimo FAGGIOLI, « I movimenti cattolici internazionali nel post-concilio. Il caso della recezione del Vaticano II in Italia », in : *Da Montini a Martini*, p. 455-471.

²⁷ See Antonio GIOLO and Brunetto SALVARANI, *I cattolici sono tutti uguali ? Una mappa dei movimenti della Chiesa*, Genova, Marietti, 1992 ; Vittorio DE MARCO, *Storia dell'Azione Cattolica negli anni Settanta*, Roma, Città Nuova, 2007 ; Massimo FAGGIOLI, *Breve storia dei movimenti cattolici*, Roma, Carocci, 2008.

weakening of countercultural Catholic presences as a regular feature in the lives of increasing numbers of laity²⁸.

Others have suggested that the crisis was caused by the Roman rejection of an Americanization and democratization of Church governance : as Timothy Kelly says, « During the 1970s, 1980s, and 1990s, the common vision dissipated, and Church officials sought to reject the emerging model of the democratic Church. The laity had moved too far to return to the Church of the 1950s, however »²⁹. Similar to the Italian and French cases was the arrival of a « distinct Catholic charismatic movement »³⁰. In contrast to the European cases, the emphasis in the United States, especially in the areas of liberal Catholicism and women's theology, was on the need for « lay ministers » and deacons, the issue of women in the priesthood, and the crisis of Catholic intellectual magisterium, which in the US has taken the form of two different streams of Catholic intellectual traditions – different for their view of political issues and Church/theological issues³¹ – which sometimes expressed

²⁸ R. Scott APPLEBY, « Decline or Relocation ? The Catholic Presence in Church and Society, 1950-2000 », in : Leslie WOODCOCK TENTLER (ed.), *The Church Confronts Modernity*, p. 208-235, there p. 225-226.

²⁹ Timothy KELLY, *The Transformation of American Catholicism. The Pittsburgh Laity and the Second Vatican Council, 1950-1972*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 2009, p. 297.

³⁰ James M. O'TOOLE, *The Faithful. A History of Catholics in America*, Cambridge MA and London, Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 227.

³¹ For the change in the spiritual life of the American laity between Vatican II and the post-conciliar period see James P. McCARTIN, *Prayers of the Faithful. The Shifting Spiritual Life of American Catholics*, Cambridge MA and London, Harvard University Press, 2010, p. 100-173.

themselves in the form of « culture wars » : « In all the changing definitions of sides and alignments, the contest over the interpretation of Vatican II constitutes a critical battlefield in our society's continuing cultural wars »³².

In Italy, the bishops' disavowal of some « experiences » and the failure of *gauchisme* and « left Catholicism » between 1968 and the late 1970s cleared the way for the endorsement of Catholic groups and movements which had clearly a much more lukewarm, and sometimes « reactionary » reading of Vatican II. In contrast, in the United States the division between two different views of Vatican II and « Vatican II Catholics » somehow crystallized among the Catholic laity and became part of both the cultural and theological landscape of American Catholicism in a country that was clearly repudiating secularism at the same time that Europe was repudiating the association between pre-Vatican II Catholicism and pre-modern society.

The impact of the pontificate of John Paul II on the « consolidation » of the laity in the 1980s is also worth analyzing. While in Europe the effort of the « new evangelization » touched only some areas of the bleeding Italian Catholicism in a deeply secularized culture, in the United States John Paul II's pontificate seemed to have labeled a process already underway at the moment of his election :

Beyond noting the differences between Paul VI's and John Paul II's papacies, the prevailing stories of the Council and its aftermath unfortunately differentiate very little between distinct stages. In the United States, the period of greatest turmoil was

³² Richard John NEUHAUS, *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World*, San Francisco CA, Harper & Row, 1987, p. 61.

ending by the late 1970s [...]. Consolidation in the United States was already under way when John Paul II's own agenda for consolidation began to kick in³³.

The political-religious revival (and the new « religious right ») that started with the Carter presidency in 1976 seemed to be a factor totally lacking in Italy during the post-Vatican II period³⁴.

The Catholic Question : Catholic “Gauchisme” and Life Issues

The « Catholic question » in the politics of Italian Catholics was connected to the reception of the Council, seen by many (not only leftists) as the end of a particular kind of « sovereignty » of the Vatican, both in Italian politics and in Italian Catholicism. After *Gaudium et Spes*, the reception of Paul VI's 1971 *Octogesima Adveniens* helped Italian Catholics see their loyalty to the Christian Democrat Party as an historical, possibly precarious and changing political allegiance. Vatican II in Italy had occurred during the end of the political monopoly of Italian political life by the Christian-Democratic Party on one side – that is, during the « apertura a sinistra » of Catholics, the cooperation between Christian Democrats and the Socialist Party in the period of the so-called « centro-sinistra ».

On the other side, Vatican II had marked, thanks to John

³³ Peter STEINFELS, *A People Adrift. The Crisis of the Roman Catholic Church in America*, New York NY, Simon & Schuster, 2003, p. 38-39.

³⁴ See Mark S. MASSA, *Catholics and American Culture. Fulton Sheen, Dorothy Day, and the Notre Dame Football Team*, New York NY, Crossroad, 1999, p. 132.

XXIII, the end of the Vatican's direct political engagement in Italian political life³⁵. The disengagement of the Vatican and the leftist reading on Vatican II by « Catholic dissent » led right-wing groups to accuse the Council of having caused the de-christianization of political life in Italy, exactly at a time when major events gave Italians signs of change : from the 1968 student movements to the social tensions of 1969, and the outbreak of political terrorism between 1970 and 1985, with a peak in violence between 1974 and 1978 ; the debate on the law allowing divorce between 1970 and 1974 ; the debate on the law allowing abortion between 1978 and 1981 ; the European elections of 1984 that saw the Communist Party becoming (for the first and last time) the most voted³⁶.

In the first two decades after Vatican II, the Christian Democrat Party was able to retain the vast majority of Catholic votes, but grass roots Catholic associations, Catholic trade unions, and peasants' unions – the pillars of the Christian Democrat Party – began losing members. The flight of Catholics from Catholic Action was a prelude to their flight from the Christian Democrat Party, which started between the end of the 1980s and the early 1990s³⁷. Under the very watch of John Paul II, post-conciliar Italy made the pope's dream of a « Polish model » for post-Vatican II Italian Catholicism disappear. The vanishing of the Christian

³⁵ Giancarlo ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Roma and Bari, Laterza, 1988, and 2000.

³⁶ Sandro MAGISTER, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

³⁷ Agostino GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Roma, Laterza, 1996.

Democrat Party in 1994 was but the beginning of a major split within Italian Catholicism between left wing « social Catholics » on one side (under the Democrat Party, the heir and successor of the most important Communist Party in the western hemisphere), and right wing, if not anti-Vatican II Catholics on the other side (under the media mogul Silvio Berlusconi and allied parties)³⁸.

Much more important in the United States than in Europe, was the social and political impact of *Humanae Vitae* on the reception of Vatican II. In the decade when the conversion of the Catholic « pro life » and anti-Vietnam War movement, into a « pro life » and anti-« Roe vs. Wade » (against legalized abortion) movement was taking place, *Humanae Vitae* re-defined the cultural boundaries of American Catholicism around « gender issues » and the role of the magisterium³⁹. In short, « Roe changed the rules »⁴⁰, and *Humanae Vitae* became « the Vietnam War of the Catholic Church »⁴¹. During the 1970s, also thanks to the different receptions of *Humanae Vitae*, the Catholic presence in the US public square has become both more diffuse and more focused :

³⁸ Within this other fraction, between the end of the 1990s and the election of Benedict XVI, the political-theological milieu of the so-called « devout atheists » was born – former Communists and Socialists turned believers « in the Roman Catholic Church but not in God ». See Marco DAMILANO, *Il partito di Dio. La nuova galassia dei cattolici italiani*, Turin, Einaudi, 2006.

³⁹ See Leslie WOODCOCK TENTLER, *Catholics and Contraception. An American History*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004.

⁴⁰ STEINFELS, *A People Adrift*, p. 92.

⁴¹ *Idem*, p. 257.

The turn to the public square not only as an arena for civic engagement but also a platform for conveying Catholic teaching, to Catholics as well as non-Catholics, epitomizes the shifting relationship between individual and communal, private and public, expressions of Catholicism during the post-conciliar period⁴².

Quite interestingly, in America, the polarization soon became much deeper and related to « life issues » and it occurred much later than in Europe, where the polarization translated into a bleeding of membership from the body of Catholic Action and not into the creation of two different, contending cultural-political parties within the Catholic Church :

Catholic participation in the public square often led to backlash, polarization, and the hardening of political camps [...]. It cannot be said that Catholics effectively evangelized the public square in these years [...] key concepts of Catholic social doctrine, such fundamental principles find little or no resonance with Americans, including American Catholics⁴³.

This particular aspect of the reception of Vatican II in America met with the pontificate of John Paul II and impacted the body of the Catholic Church : « By the late 1980s, under pressure as well from a papacy that preferred reserving political initiatives to itself, the day of highly visible episcopal and priestly leadership in political matters had

⁴² APPLEBY, « Decline or Relocation ? The Catholic Presence in Church and Society, 1950-2000 », in : WOODCOCK TENTLER (ed.), *The Church Confronts Modernity*, p. 208-235, there p. 226-227.

⁴³ APPLEBY, « Decline or Relocation ? », p. 229.

faded »⁴⁴. That development led to a greater polarization *vis-à-vis* the pontifical magisterium and constituted one of the causes of the disappearing or weakening of « liberal Catholicism » :

In one of the great ironies of American Catholic history, then, the leaders of the Church adopted a great deal of the liberal Catholic agenda, and when they had done so, they found that liberal Catholicism no longer enjoyed substantial public support. Instead liberal Catholicism came under attack, from the left because its Americanist reform solutions seemed religiously and politically inadequate, from the right because its social reform proposals seemed unnecessary and its religious stance seemed compromised by undue adaptation to secular culture⁴⁵.

If it is true that during the pontificate of John Paul II, « Vatican authorities have become less sensitive to the cultural diversities that distinguish Catholicism across the globe and have sought to impose a one-size-fits-all brand of Catholicism »⁴⁶, it is also true that John Paul II's « brand » sold much better in the United States than in Europe, and in particular Italy, given the initial situation of the social and religious market. The development of the relationship between bishops' political orientation and the Catholic vote⁴⁷

⁴⁴ STEINFELS, *A People Adrift*, p. 101.

⁴⁵ David J. O'BRIEN, « What Happened to the Catholic Left ? », in : Mary Jo WEAVER (ed.), *What's Left ? Liberal American Catholics*, Bloomington and Indianapolis IN, Indiana University Press, 1999, p. 255-282, quotation on p. 275.

⁴⁶ Jay P. DOLAN, *In Search of an American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*, New York NY, Oxford University Press, 2002, p. 254.

⁴⁷ John T. MCGREEVY, « Shifting Allegiances. Catholics, Democrats, and the GOP », *Commonweal*, September 22, 2006, p. 14-19.

gives us the impression of a tardive « reception » in the United States of what in Europe began to happen in the 1970s, if we rely on Thomas Reese's assessment of the 1980s and early 1990s : « The general orientation of Catholic voters is in line with positions taken by the bishops' conference [...] the majority of Catholic voters back the bishops on most issues »⁴⁸.

Conclusions : European Catholic Mindset and American Catholic Mindset

This brief comparative analysis of the conciliar and post-conciliar change in Italian and American Catholicism can provide us only with provisional conclusions and insights. But it is worth attempting some hypotheses on four points : 1) the diverse patterns of the mutation of Catholic leadership ; 2) the differences in the cultural and theological receptions of Vatican II ; 3) Catholicism and societies in transition ; 4) Catholic mindsets and transatlantic exchanges.

Rome and the Mutation of Church Leadership

Italian and American bishops approached and reacted to Vatican II between 1959 and 1962 with different backgrounds and expectations. In December 1965 they also left Rome and went back home, with their views changed by the event of the council. Every analysis of the national episcopates before Vatican II discusses the lack of preparation of the bishops (with some notable exceptions, such as the German, Belgian, and Chilean bishops). The most distant from the center of Catholicism and the Roman Curia, the American episcopate, witnessed and fostered the

⁴⁸ REESE, *A Flock of Shepherds*, p. 307-308.

most dramatic evolution, change, and mutation without steep secularization : once again, *after* the council and *not because* of the Council ?

If a transatlantic trend can be identified in Catholicism in the 1970s and 1980s, it is the gradual loss of Italian power in the Roman Curia in favor of the « internationalization » of the personnel of the Holy See – an internationalization that seems to have benefited or afflicted American Catholicism very little until the most recent years. An early wave of curial appointments by the francophile pope Paul VI after Vatican II, gave the impression of a renaissance of the French influence on the Holy See : but it did not last long, and it did not repair the damage done to French Catholicism by the Lefebvrist rejection of the council⁴⁹. The Italians lost, with the nationality of John Paul II, elected in 1978, and also in their ability to expand the narrow limits of Italian foreign policy through an « unofficial expansion of sovereignty » – an unintended consequence of 1870. Americans began, under John Paul II, their quiet and slow but steady climb to the chambers of power in the Vatican – a phenomenon that has become evident in its fruits under the recently closed pontificate of Benedict XVI.

It is interesting to see that the mutation of Church leadership after Vatican II occurred under Paul VI and John Paul II, that is, two popes with very little American experience, both of them mediated – by Jacques Maritain for Paul VI, and by the discovery of a key ally in the global fight against Communism for John Paul II. In order to understand the impact of Vatican II on the leadership of these « Catholicisms », it is crucial to also investigate, after the key role of bishops in preparing and

⁴⁹ Étienne FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et silence, 2008, p. 282.

implementing Vatican II, the impact of the relationship between national episcopates, nuncios, and the Holy See during the pontificates of Paul VI and John Paul II.

Cultural and Theological Receptions of Vatican II

One major difference between the receptions of Vatican II in Europe and America seems to be the use of the label « Vatican II » as a means to define specific « kinds » of Catholicism – « Vatican II Catholicism », « Vatican II Catholics ». While European Churches, during at least the two decades after the end of Vatican II, seem to have accepted (except for the Lefebvrist schism) in a rather nominalistic way « Vatican II » as their cultural and theological identity, in the United States « Vatican II Catholics » seemed to have become much sooner a particular, and not universally welcome, definition or self-definition. While in Europe, and Italy, the self-definition « Catholic » often required an adjective, in the range of adjectives there was not much available room – paradoxically – for « Vatican II » as often and as significantly as it was in the United States.

This result does not come as a surprise. While the debate in the United States on the relationship between Catholicism and American culture had received a boost from the conciliar view of « culture » (pastoral constitution *Gaudium et Spes*), thus creating a real kind of « inculturation » of Catholicism in the culture of the Western Hemisphere, for post-Vatican II Europe some scholars have talked of the « exculturation »⁵⁰ of a Church already in crisis *before*

⁵⁰ See Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

Vatican II: a Church that *after* Vatican II met not only « secularization », but also « marginalization » and « disqualification »⁵¹. Étienne Fouilloux, for instance, has subdivided the field of post-Vatican II Catholics in France not in terms of « intégristes » and « progressistes », but rather distinguishes between « défaitistes et volontaristes » and, even more acutely, offers a typology with a vast range of post-Vatican II mentalities, including « conservateurs, reconstruteurs, spirituels, conciliaires, contestataires »⁵². Denis Pelletier has labeled this ongoing process as « recompositions militantes » until the 1970s, and after 1980 describes it as a « déprise militante et reprise identitaire »⁵³.

If it is true what James O'Toole says, i.e. that « the clarity of the American Catholic world in the years before Vatican II was replaced with both a new vitality and a new volatility »⁵⁴, one cannot but wonder if post-Vatican II Catholicism in Europe hasn't shown more volatility than vitality, given the fact that the gap between differing interpretations of Vatican II (e.g. the fault line between *Concilium* versus *Communio*) has touched the milieu of theologians yet left untouched – strikingly more in Europe than in America – the vast majority of Catholics and former Catholics. In Europe, « believing without belonging »⁵⁵ implied « leaving the Church » rather than shifting Church or parish. It signified even less changing

⁵¹ FOUILLOUX, *Les chrétiens français*, p. 287 and p. 335.

⁵² *Idem*, p. 337.

⁵³ PELLETIER, « 1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques », p. 42-45.

⁵⁴ O'TOOLE, *The Faithful*, p. 265.

⁵⁵ Grace DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford and Cambridge MA, Blackwell, 1994.

confession or denomination, an aspect which is quite common in the United States.

It is thus certainly true that, from the early stages of the reception onto the 1970s, the theological reception of Vatican II in America produced a deeply rooted stream of « liberal Catholicism », a current much more vital there than in Europe, for cultural and political reasons, and not merely due to the closer impact of John Paul II's centralization efforts on the European Churches.

Societies in Transition : Secularization and Migrations

In both the Italian and the American context, the transition from « traditional Catholicism » to « Vatican II Catholicism » coincided with a profound mutation of society, albeit in different directions. In Europe one finds « a general redefinition of the system of ethical and political points of reference »⁵⁶, such that it has been defined as « the Catholic crisis ». What happened to Vatican II Catholicism in France, for example, was in fact a « déplacement au sein de la société »⁵⁷. In Italy, the political shift was less radical than the social one, thanks to the enduring pivotal role of the Christian Democrat party until the late 1980s. Less visible on the political level, the redefining of Catholicism's societal role can be interpreted as a radical narrowing of the action radius provided for the traditional value system of family, tradition, culture, and language. The difference in evolution between Italy and France has to be studied for the period of the « Catholic crisis », which in the former context was delayed

⁵⁶ PELLETIER, *La crise catholique*, p. 10.

⁵⁷ *Idem*, p. 12.

on the political level until the early 1990s, and resulted in the fateful appropriation of the Catholic vote by the media fueled populism of Silvio Berlusconi.

The fundamental difference between the Italian scenario on the one hand, and the American on the other hand, lies in the differing impact of immigration on the social and cultural landscapes of Catholicism. In Europe, the arrival of mostly Muslim migrant populations injected, from the 1980s onward, a profound fear of an eventual elimination of the « Christian roots of Europe » and the creation of a « Eurabia ». Such anxiety lies at the origins of the electoral gains of the new right wing and « nativist » parties in Central Europe. The situation is radically different in the United States, where American Catholicism underwent the impact of immigration from Latin America, which sorted an invigorating effect. Such effect has been totally lacking in the European Churches, not only in terms of concealing the drops in membership on account of the descendants of traditional « European Catholics », but also in terms of contributing to the cultural re-interpretation of American Catholicism⁵⁸.

Catholic Mindsets and Transatlantic Exchanges

Comprehending the patterns of the transatlantic exchanges in late 20th century Catholicism is unseparable from the attempt to grasp the differing Catholic mindsets.

⁵⁸ See Peter CASARELLA and Raul GOMEZ (ed.), *El cuerpo de Cristo. The Hispanic Presence in the U.S. Catholic Church*, New York NY, Crossroads, 1998 ; Timothy MATOVINA and Gerald E. POYO (ed.), *Presente ! U.S. Latino Catholics from Colonial Origins to the Present*, Maryknoll, NY, Orbis, 2000 ; Timothy MATOVINA and Gary RIEBE-ESTRELLA (ed.), *Horizons of the Sacred. Mexican Traditions in U.S. Catholicism*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2002.

While the American context features a lot of « soul searching » as far as Catholicism and American culture⁵⁹ are concerned, and involves a new « inculturation »⁶⁰ of the Catholic identity, the Catholic Italian context is commonly defined in terms of « exculturation » and « marginalization ». In America this new inculturation seems to have brought about a « cultural cleavage », if not a polarization, between different identities within American Catholicism around the interpretation of Vatican II⁶¹, whereas in Italy this polarization has brought sweeping losses from the pews of the Church, as if the polarization born within the Church had mostly moved out of the Church.

In the first two decades after Vatican II, Italian and American Catholicisms did not experience an improvement in their mutual understanding, also because of the vanishing of the cultural bridge provided by Italian-American Catholicism in the first half of the 20th century. The impact of Vatican II on the devotions and pieties of « national » Catholic Churches in the United States still needs to be fully explored.

In terms of differences and exchanges *from Europe to*

⁵⁹ MASSA, *Catholics and American Culture* ; and John T. MCGREEVY, *Catholicism and American Freedom. A History*, New York NY, W.W. Norton, 2004.

⁶⁰ See T. Frank KENNEDY (ed.), *Inculturation and The Church in North America*, New York NY, Crossroads, 2006.

⁶¹ « For three decades the Church has been divided by different responses to the Second Vatican Council and to the tumultuous years that followed », Joseph BERNARDIN, *Called to Be Catholic. Church in a Time of Peril*, Chicago ILL, August 12, 1996, quoted in *Catholic Common Ground Initiative. Foundational Documents*, Eugene OR, Wipf and Stock, 2002, p. 61-77, quotation on p. 66.

America, this gap between different post Vatican II « cultural destinies » of Catholicism has brought along an increased perception of Europe as a mere depository of « variably usable past » : unusable for liberal Catholics (except for the Vatican II years), yet usable (albeit mostly in a narrowed down perception of its history) for more traditionalist Catholics. Contemporary European culture has apparently become mute for American liberal or « Vatican II Catholics », whereas more traditional American Catholics seek to find a pre-1870, idyllic Catholic « Jurassic Park » in Europe.

What is more interesting, is that *from America* the highly symbolical issues of Vatican II American theology, such as the role of women in the Church and women's theology, never managed to prevail in Europe, not even in circles of « Vatican II Catholics⁶² ». On the flipside, after the 1990s, the vitality of American Catholicism in its traditional features has become increasingly appealing for conservative European Catholics, especially for so-called neo-conservative « devout atheists » (a definition famous in Italian political jargon : « *atei devoti* ») : those who do not believe in God, but firmly believe in the Roman Catholic Church as a fundamental cultural pillar of the Western world. Currently, as a result of the recently closed pontificate of Benedict XVI and the presence of a large amount of US prelates serving in various dicasteries and offices of the Roman Curia, the contribution of American Catholicism to European and Italian Catholicism is being redefined. The details of this new impact of the culture of US Catholicism upon Italian Catholicism remain

⁶² See, on post-Vatican II feminist Catholicism in the United States, Mary J. HENOLD, *Catholic and Feminist. The Surprising History of the American Catholic Feminist Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.

unclear at this juncture, but the future of world Catholicism looks much more American now than fifty years ago, and the election of a pope coming from the American continent may serve to reinforce this evolution, which also belongs to the legacy of Vatican II.

ÉLÉMENTS THÉOLOGIQUES FONDAMENTAUX DE VATICAN II POUR UNE ARTICULATION ENTRE THÉOLOGIE DES MINISTÈRES ORDONNÉS ET MISSION DES LAÏCS

Par Laurent Villemin

Les éléments théologiques que l'on trouve dans le concile Vatican II pour une meilleure articulation entre théologie des ministères ordonnés et mission des laïcs ne peuvent être que fondamentaux. En effet, on ne pourra pas y trouver des éléments qui répondent concrètement aux situations actuelles. La vie de nos sociétés et la vie ecclésiale ont, de fait, considérablement changé. De plus, les pratiques ecclésiales et les textes qui les organisent ont connu un large développement. On pense par exemple au code de droit canonique, à *Christifideles Laici*, ou à des décrets de droit particulier.

Pourtant, à la suite de Gilles Routhier¹, il nous semble qu'il peut être précieux de relire les textes du concile Vatican II pour éclairer les situations actuelles et permettre une meilleure articulation entre théologie des ministères ordonnés et mission des laïcs, sans pour autant revenir à des éléments déjà très vulgarisés.

¹ Alphonse BORRAS et Gilles ROUTHIER, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Montréal, Médiaspaul, coll. «Pastorale et Vie» 21, 2009 ; Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (1) », *Revue théologique de Louvain* 41, 2010, p. 86-112 ; Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (2) », *Revue théologique de Louvain* 41, 2010, p. 161-179.

J'essaierai d'abord d'établir une typologie des ministères confiés à des laïcs. Dans un deuxième temps, je m'appuierai sur la nature de la mission de l'Eglise afin d'en tirer des éléments éthiques pour la collaboration entre ministres ordonnés et mission des laïcs.

Pour une typologie des ministères confiés à des laïcs

Mieux articuler la mission des ministres ordonnés et celles des laïcs suppose de ne pas considérer la catégorie de « laïc » comme une catégorie monolithique². On ne peut penser aujourd'hui les ministères laïcs comme un tout uniforme qui ferait l'objet d'un traitement commun. Il faut tenter une typologie pour éviter de tout mélanger et de tomber dans la confusion. Nous nous trouvons ici encouragés par les distinctions qui sont à l'œuvre dans l'exhortation post-synodale de Jean-Paul II *Christifideles Laici*, spécialement en son numéro 23³. Mais nous allons voir que les prémisses sont largement présentes dans les textes du concile Vatican II.

Je vous propose de distinguer trois types de missions confiées à des laïcs que je ne nommerai d'ailleurs pas tous ministères. Le langage canonique est plus sensible aux ministères qu'aux ministres, c'est-à-dire plus soucieux de la fonction que de son titulaire. Ceci est justifié théologiquement : le ministère est une réalité au service de la communauté ecclésiale plutôt qu'une affaire ayant trait à la sainteté du ministre.

² Alphonse BORRAS et Benoît MALVAUX, *Des laïcs au service de l'Évangile. Le défi des nouveaux ministères*, Bruxelles, Fidélité, 2002.

³ JEAN-PAUL II, « Christifideles laici », *La Documentation catholique*, n°86, 1989, n. 23.

La mission générale des laïcs

Cette mission générale des laïcs se trouve mentionnée à plusieurs endroits dans les textes du concile Vatican II. On la trouve au numéro 2 de *Apostolicam Actuositatem* où elle est fondée dans la mission de l'Eglise tout entière :

Il y a dans l'Eglise diversité de ministères, mais unité de mission. Le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. Mais les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument, dans l'Eglise et dans le monde, leur part dans ce qui est la mission du Peuple de Dieu tout entier (*Lumen Gentium* 31). Ils exercent concrètement leur apostolat en se dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes ; il en est de même quand ils s'efforcent de pénétrer l'ordre temporel d'esprit évangélique et travaillent à son progrès de telle manière que, en ce domaine, leur action rende clairement témoignage au Christ et serve au salut des hommes. Le propre de l'état des laïcs étant de mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes, ils sont appelés par Dieu à exercer leur apostolat dans le monde à la manière d'un ferment, grâce à la vigueur de leur esprit chrétien.

Il est intéressant que l'on retrouve la détermination fondamentale de *Lumen Gentium* 31 – à qui le texte renvoie d'ailleurs explicitement – et qui rappelle la nécessité pour les laïcs de s'engager dans les différents domaines de la vie de la société. Cependant la formulation montre qu'il ne s'agit pas ici d'une exclusive : « Mais les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument, dans l'Eglise et dans le monde, leur part dans ce qui est la mission du Peuple de Dieu tout entier » et que l'élément fondamental est bien plus la participation à la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ que le

lieu de leur engagement (même si ce dernier n'est pas à négliger). Il n'y a d'ailleurs pas d'opposition dans ce texte entre une mission dans l'Eglise et une mission dans le monde. Cela sera explicitement repris dans *Christifideles Laici* au n° 23 : « La mission salvifique de l'Eglise dans le monde est réalisée non seulement par les ministres qui ont reçu le sacrement de l'Ordre, mais aussi par tous les fidèles laïcs : ceux-ci, en effet, en vertu de leur condition de baptisés et de leur vocation spécifique, participent, dans la mesure propre à chacun, à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ ».

Les laïcs qui reçoivent des ministères, des offices ou des fonctions

C'est dans le décret sur l'Apostolat des laïcs *Apostolicam Actuositatem* que l'on retrouve à nouveau, cette fois au numéro 10, une participation active et spécifique de certains laïcs à la vie de l'Eglise :

« Participant à la fonction du Christ Prêtre, Prophète et Roi, les laïcs ont leur part active dans la vie et l'action de l'Eglise. Dans les communautés ecclésiales, leur action est si nécessaire que sans elle l'apostolat des pasteurs ne peut, la plupart du temps, obtenir son plein effet. À l'image des hommes et des femmes qui aidaient Paul dans l'annonce de l'Evangile (cf. Ac 18, 18-26 ; Rm 16, 3), les laïcs qui ont vraiment l'esprit apostolique viennent, en effet, en aide à leurs frères, et réconfortent aussi bien les pasteurs que les autres membres du peuple fidèle (cf. 1 Co 16, 17-18). Nourris par leur participation active à la vie liturgique de leur communauté, ils s'emploient avec zèle à ses œuvres apostoliques ; ils acheminent vers l'Eglise des hommes qui en étaient peut-être fort éloignés ; ils collaborent avec ardeur à la diffusion de la Parole de Dieu, particulièrement par les

catéchismes ; en apportant leur compétence ils rendent plus efficace le ministère auprès des âmes de même que l'administration des biens de l'Église ».

À nouveau, il faut constater que *Christifideles Laici* 23 reprend et développe cet aspect : « Les pasteurs, en conséquence, doivent reconnaître et promouvoir les ministères, les offices et les fonctions des fidèles laïcs, offices et fonctions qui ont leur fondement sacramentel dans le Baptême, dans la Confirmation, et de plus, pour beaucoup d'entre eux, dans le Mariage ».

Comme l'a précisé Alphonse Borras, la collaboration se fait ici *ex mandato Ecclesiae*. Un laïc peut avoir le charisme de consolation et être particulièrement disposé à visiter les malades. Il le fera au nom de sa foi, en vertu de sa vocation baptismale et des charismes reçus, jusqu'au jour où son curé l'appellera et lui demandera de le faire au nom de la communauté paroissiale. Dans l'une et l'autre hypothèse le fondement est la condition de baptisé coresponsable de la mission de l'Église. Dans la première, c'est au nom de sa foi, que le baptisé se mettra au service des autres. Dans la seconde, c'est au nom de l'Église qu'il sera envoyé au service des autres.

L'expression « au nom de l'Église » (*ex mandato Ecclesiae*) a un sens juridique précis. Elle signifie tout d'abord que ce n'est pas uniquement en son nom propre comme individu, que le baptisé agit. Elle signifie surtout que l'individu engage autrement l'Église. Désormais, ce n'est plus sous sa responsabilité personnelle exclusive qu'il s'engage et qu'il engage l'Église. C'est avec une caution officielle, de manière autorisée.

On peut distinguer dans cette catégorie de charges ou de missions confiées à des laïcs, celles qui concernent l'office. Moyennant un léger anachronisme, on en trouvera également une trace dans *Apostolicam Actuositatem* au n° 24 :

Ainsi la hiérarchie, organisant l'apostolat de diverses manières selon les circonstances, unit plus étroitement à sa propre charge apostolique telle forme d'apostolat sans toutefois altérer la nature propre et la distinction des deux tâches, et par conséquent sans enlever aux laïcs la nécessaire faculté d'agir de leur propre initiative. Cet acte de la hiérarchie a reçu le nom de « mandat » dans divers documents ecclésiastiques.

Le lieu n'est pas ici de revenir au débat sur la nature du fameux « mandat », mais plutôt d'y reconnaître ce que le code de 1983 appellera un office. Regardons la définition de l'office que donne le code de droit canonique : « Can. 145 - § 1. Un office ecclésiastique est toute charge constituée de façon stable par disposition divine ou ecclésiastique pour être exercée en vue d'une fin spirituelle. § 2. Les obligations et les droits propres à chaque office ecclésiastique sont déterminés par le droit qui le constitue ou par le décret de l'autorité compétente qui, tout ensemble, le constitue et le confère ».

Certains offices comportent la pleine charge d'âmes, c'est ce qu'on appelle la *cura pastoralis*. Pour remplir ce genre d'office, il faut être ordonné prêtre. D'autres offices ne comportent pas cette pleine charge d'âmes et ne nécessitent pas l'ordination. Sans entrer ici dans une réflexion technique de droit canonique, on s'aperçoit que la notion d'office recoupe celle de ministère telle qu'elle était définie par l'Assemblée plénière des évêques de France en 1973.

Les ministères sont des services précis, qui sont qualifiés à la page 55 de la Note théologique no 5 :

- des services précis, c'est-à-dire qui ont un objet, par exemple la catéchèse d'un lycée ;
- des services d'importance vitale, c'est-à-dire nécessaires à la vie de l'Église et, en tout cas, au *bene esse* ou au *melius esse* de la vie de l'Église. Il est évident que l'Église ne peut pas vivre sans catéchèse, sans liturgie, sans diaconie, sans service des pauvres, des malades, etc. ;
- comportant une vraie responsabilité, c'est-à-dire que ce n'est pas seulement une sorte de sous-location d'un service assuré comme responsable par un autre.

Quelqu'un est chargé d'un service, et ceci d'une façon relativement stable, en sorte que l'on peut compter dessus, parce que cela comporte une réelle responsabilité. On abuse beaucoup, en ce moment, du mot de responsabilité, parce qu'on ne lui donne pas son sens plénier. Responsable, cela signifie : qui doit et peut répondre de quelque chose à quelqu'un. Actuellement, on emploie souvent responsable pour dire : « Vous êtes libre, cela vous regarde » Non, au contraire : on a à répondre, on assume une charge devant quelqu'un, ici devant l'Église de Dieu et donc devant le Christ et son Saint Esprit ;

- reconnu par l'Église locale. Évidemment, si un service est reconnu par l'Église locale, il l'est aussi par d'autres Églises qui sont en communion avec cette Église locale. Reconnu, cela signifie qui a été institué. Par exemple, par un acte liturgique : cela est assez traditionnel, on voit cela dans les Actes, chapitre 6. C'est ce qu'a affirmé *Ministeria Quaedam*. Mais, ce décret est trop étroit pour notre sujet car il n'envisage que deux ministères, tout en laissant d'ailleurs aux conférences épiscopales la possibilité, et sans doute le devoir même, d'en proposer d'autres. Mais le service peut être reconnu aussi simplement par une désignation, par une nomination : par exemple, que l'on sache que M. Untel,

Mme Unetelle sont catéchistes pour tel lycée, ou bien assurent l'animation liturgique, le conseil conjugal, l'aide aux jeunes fiancés, etc. ;

- enfin, comportant une certaine durée. Il est évident que quelque chose de tout à fait occasionnel, passager, qui n'a pas beaucoup de consistance, est un service plus qu'un ministère. »

On gagnerait à partir de la réalité pastorale actuelle pour identifier ce qui, de fait, est un office ou un ministère. C'est à notre avis le cas pour des missions comme celles d'aumônier de prison, de lycée, ou d'hôpital ; ou de responsable d'équipe d'accompagnement des familles en deuil. Ce sont là des nouveaux ministères qui apparaissent grâce à la vie de l'Église et prennent consistance.

Les laïcs qui participent à l'exercice de la charge pastorale

Apostolicam Actuositatem en son numéro 24 évoque des cas où « certaines charges touchant de plus près aux devoirs des pasteurs » sont confiées à des laïcs : « Enfin il arrive que la hiérarchie confie aux laïcs certaines charges touchant de plus près aux devoirs des pasteurs : dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, par exemple, dans certains actes liturgiques et dans le soin des âmes. Par cette mission, les laïcs sont pleinement soumis à la direction du supérieur ecclésiastique pour l'exercice de ces charges ».

Le Code de Droit Canon l'intégrera au canon 230 § 3. : « Là où les nécessités de l'Église le conseillent, et à défaut de ministres sacrés, des laïcs peuvent, même sans être lecteurs ou acolytes, remplir en suppléance telle ou telle de leurs fonctions : ministère de la parole, présidence des prières liturgiques, administration du Baptême, distribution de la Sainte Communion, suivant les normes du droit ».

Christifideles Laici le reprend à son compte dans le même numéro 23 : « En outre, lorsque la nécessité ou l'utilité de l'Église l'exigent, les pasteurs peuvent, selon les normes établies par le droit universel, confier aux fidèles laïcs certains offices et certaines fonctions qui, tout en étant liés à leur propre ministère de pasteurs n'exigent pas cependant le caractère de l'Ordre ». Le reste du passage que nous ne pouvons reprendre ici précise et encadre ce genre de missions.

Pour conclure cette première partie, j'aimerais souligner l'intérêt de cette distinction en trois types de responsabilités confiées à des laïcs :

- Elle permet de voir - si nécessaire - qu'on ne résoudra pas les questions qui se posent dans une catégorie avec les outils aussi bien pastoraux que théoriques d'une autre. Par exemple, la question de savoir comment pallier le manque de prêtres est spécifique. Cela signifie qu'elle ne pourra jamais être résolue par les ministères laïcs mais d'autre part, qu'il faut arrêter de poser la question des ministères confiés aux laïcs uniquement par rapport au manque de prêtres.
- Elle se centre sur les ministères plus que sur les ministres, même s'il faudrait développer ici le lien entre certains ministères et les états de vie. Il y a des offices qui nécessitent une ordination, celui d'évêque, de curé. Ce sont des offices réservés. Pourquoi ne pas penser des ministères réservés aux laïcs étant donné justement leur état de vie, ou aux diacres permanents ?
- Elle permet de ne pas focaliser sur un type de ministère confié à des laïcs et ainsi d'entrer dans une pluri-ministèrialité, et donc dans une heureuse collaboration de type synodal.

Cohérence entre nature de la mission et organisation de la mission

Cette seconde partie voudrait attirer l'attention sur la cohérence profonde entre la nature de la mission et l'organisation de la mission, en l'occurrence sur la manière de vivre l'articulation entre la mission des ministres ordonnés et la mission des laïcs⁴. On peut le formuler de manière générale en affirmant que, pour annoncer l'Évangile, la mission doit être vécue de manière évangélique. On peut encore l'affirmer de manière plus savante mais non moins pertinente : le message que nous annonçons comporte des implications éthiques directes sur nos collaborations ecclésiales. Il est d'ailleurs intéressant que *Ad Gentes* au numéro 5 propose l'exemple de la vie des chrétiens comme un chemin vers le Christ :

La mission de l'Église s'accomplit donc par l'opération au moyen de laquelle, obéissant à l'ordre du Christ et mue par la grâce de l'Esprit Saint et la charité, elle devient effectivement présente à tous les hommes et à tous les peuples, pour les amener par l'exemple de sa vie, par la prédication, par les sacrements et les autres moyens de grâce, à la foi, à la liberté, à la paix du Christ, de telle sorte qu'elle leur soit ouverte comme la voie libre et sûre pour participer pleinement au mystère du Christ.

Sans méconnaître aucunement la vérité de ces principes généraux, on peut douter qu'ainsi énoncés ils ne fassent que susciter l'adhésion générale mais sans provoquer d'effets

⁴ Dans ce même ordre d'idée, on consultera Alphonse BORRAS, « Esquisse d'une déontologie du ministère ecclésial », in : Louis-Léon CHRISTIANS, *La déontologie des ministères ecclésiaux*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 21-56.

pratiques réelles. C'est la raison pour laquelle il peut être intéressant de scruter le concile Vatican II à la recherche de principes éthiques qui pourraient guider la collaboration dans l'Eglise. C'est ce que j'aimerais amorcer succinctement dans cette partie en énonçant quatre axes qui se veulent à la fois pratiques et fondamentaux.

Une synodalité constitutive

Le premier d'entre eux peut s'intituler une « synodalité constitutive ». Il résulte de l'invitation du numéro 26 du décret *Apostolicam Actuositatem* portant sur les moyens utiles à la coopération mutuelle. « Au plan des diocèses il faudrait autant que possible qu'il y ait des conseils qui soutiennent le travail apostolique de l'Église tant sur le plan de l'évangélisation et de la sanctification que sur le plan caritatif, social et autre : les clercs et les religieux y collaboreront de manière appropriée avec les laïcs. Ces conseils pourront aider à la coordination mutuelle des diverses associations ou initiatives des laïcs en respectant la nature propre et l'autonomie de chacune. Des conseils semblables, autant que faire se peut, devraient être constitués au plan paroissial, interparoissial, interdiocésain, voire même au plan national et international ». La fonction de ces conseils est, bien sûr, la meilleure collaboration entre les différentes instances mais aussi, plus fondamentalement, le discernement en commun de l'Esprit de Dieu et le mouvement dynamique de nature trinitaire entre les différentes instances. Beaucoup de nos situations de blocages et de conflits ne sont-elles pas liées à des oppositions binaires (clercs-laïcs par exemple) dont seule l'introduction d'une altérité par l'introduction d'une instance tierce aura des chances de nous faire sortir ?

Les axes suivants sont extraits de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, et notamment de la première partie sur l'Eglise et la vocation humaine. Les Pères du concile se proposent d'y regarder les valeurs largement répandues dans la société et de souligner leur origine évangélique. Ce faisant ils entendent les promouvoir dans un acte évangélisateur. La démarche qui est la mienne est de considérer que ce qui est évangélisateur pour la société doit aussi l'être pour l'Eglise et que ce qui est mis en avant pour toute la société vaut aussi et d'abord pour nos collaborations en Eglise. C'est ce qui me permet de distinguer les trois axes qui viennent : la dignité de la personne humaine, la communauté humaine et la valeur de l'activité humaine.

La dignité de la personne humaine

Il n'est pas question de faire ici un exposé sur la dignité humaine mais d'en rappeler le fondement tel qu'il apparaît dans le numéro 12 de *Gaudium et Spes* : « C'est pourquoi Dieu, lisons-nous encore dans la Bible, "regarda tout ce qu'il avait fait et le jugea très bon" (*Gn 1, 31*) ». La dignité de la personne humaine repose donc essentiellement sur la bonté du créé.

On peut se demander si les relations que nous entretenons entre acteurs de la pastorale respectent toujours la dignité de ces mêmes acteurs, la dignité de leur action pastorale. Mon opinion est que, même si elles sont rares, il y a parfois une négation de la dignité de la personne humaine dans certaines pratiques de collaboration pastorale et ce, que l'on soit ministre ordonné, ou laïc.

La communauté humaine

La communauté humaine est ainsi décrite dans le numéro 23 de *Gaudium et Spes* : « 1. Parmi les principaux aspects du monde d'aujourd'hui, il faut compter la multiplication des relations entre les hommes que les progrès techniques actuels contribuent largement à développer. Toutefois le dialogue fraternel des hommes ne trouve pas son achèvement à ce niveau, mais plus profondément dans la communauté des personnes et celle-ci exige le respect réciproque de leur pleine dignité spirituelle. La Révélation chrétienne favorise puissamment l'essor de cette communion des personnes entre elles ; en même temps elle nous conduit à une intelligence plus pénétrante des lois de la vie sociale, que le Créateur a inscrites dans la nature spirituelle et morale de l'homme ».

La question qui naît ici est celle du respect de la communauté fraternelle des nos instances pastorales et de l'origine profonde qu'en souligne les Pères du concile : « la communauté des personnes et celle-ci exige le respect réciproque de leur pleine dignité spirituelle ».

Valeur de l'activité humaine

Le dernier axe sur lequel j'aimerais insister est la valeur de l'activité humaine mise en lumière au numéro 34 de cette même constitution *Gaudium et Spes* : « 1. Pour les croyants, une chose est certaine : considérée en elle-même, l'activité humaine, individuelle et collective, ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu. L'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de

gouverner le cosmos en sainteté et justice et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers : en sorte que, tout étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre ».

Le travail pastoral est, d'un certain point de vue, une activité humaine. Il participe à ce « gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie ». Avons-nous suffisamment d'estime pour notre propre action pastorale, pour celle de ceux avec qui nous collaborons, pour nos collaborations pastorales en général ? Osons-nous mettre les mots pour dire la valeur de cette action pastorale, pour la reconnaître, pour ne pas la disqualifier ?

L'activité humaine est souvent aujourd'hui l'objet d'une managérisation grandissante et de l'application de *process*. Il serait dommage que, dans l'Eglise, l'activité humaine de type pastoral suive ce même chemin. Cela est de notre responsabilité. Il en va de la valeur de l'activité humaine, de l'annonce de l'Evangile, de l'Evangile lui-même et de notre bonheur.

**« LA RELATION ENTRE L'HISTOIRE HUMAINE ET
L'HISTOIRE DU SALUT DOIT ÊTRE EXPLIQUÉE À LA
LUMIÈRE DU MYSTÈRE PASCAL »**

Une contribution du synode extraordinaire de 1985
à l'horizon théologique de la réception de Vatican II

Par Michael Quisinsky

Pour Gilles Routhier, il est indispensable de distinguer les différents aspects et processus de la réception de Vatican II. Sans cela, une certaine confusion s'installe et le terme « réception » ne veut plus rien dire¹. Toutefois, selon Routhier, les différents aspects et processus de la réception de Vatican II s'inscrivent dans l'horizon du salut et de la relation entre Dieu et les hommes². S'il s'agit là d'une dimension essentielle de la foi chrétienne dans son ensemble et dans ses réalisations concrètes et personnelles, il est difficile d'articuler les différents enjeux de cette dimension. En fait, il s'agit de ce qu'on pourrait appeler la relation entre l'« *aggiornamento* »³, mis en œuvre par le concile, et l'histoire du salut. Vatican II, voulu par Jean XXIII comme une « nouvelle Pentecôte »⁴, s'inscrit résolument dans l'histoire, reprenant ainsi à son compte quelques-unes

¹ Gilles ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 174, 1993, p. 63.

² *Idem*, p. 65.

³ Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, Paderborn, Schöningh, coll. « Paderborner Theologische Studien » 48, 2007.

⁴ « Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962) », in : Ludwig KAUFMANN et Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg und Brig, Exodus, 1990, p. 116–150, ici p. 129.

des perspectives ouvertes par les théologies de l'histoire de l'époque. Les fruits de la réception de Vatican II, mais aussi ses difficultés, ne sont pas seulement marqués par le contexte historique. De manière radicale et profonde, ils renvoient à la dimension historique de la question du salut dont l'Église est le « sacrement » (*Lumen Gentium* 1). Cet horizon du salut est à la fois celui des questions autour de l'histoire et de l'historicité, et des réponses qu'on veut y apporter. S'interroger sur la réception de Vatican II revient donc aussi à s'interroger sur la relation entre Dieu et les hommes, Dieu s'exprimant dans l'histoire, et ceci suivant les conditions de l'histoire tout en la transcendant.

L'une des raisons majeures des difficultés surgies après Vatican II – qui s'expriment par exemple dans les querelles autour du rapport entre « esprit » et « lettre » du concile, ou encore entre la « continuité » et la « discontinuité » - consiste dans le fait qu'à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église, ce qu'on entend par « histoire » et « historicité » n'est pas clair. Pendant un certain temps, l'Église catholique semble avoir pu mettre entre parenthèses les questions liées à l'historicité de la foi, mais le succès de cette entreprise n'était finalement qu'apparent (même si les apparences ont pu marquer profondément les esprits et les coutumes). Au moment même où l'Église s'apprêtait à s'ouvrir aux quêtes liées à cette dimension historique de la vie en général et de la foi en particulier, la compréhension générale de cette dimension historique était marquée par de grandes mutations : l'entrée dans ce qu'on appelle la « postmodernité » commence effectivement à se dessiner à l'horizon. Suite à l'aveu implicite et explicite de devoir repenser la foi comme historique – des documents conciliaires tels que *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes* ou

encore *Dignitatis Humanae* en témoignent tout particulièrement – on ne pouvait pas se contenter de rattraper le retard sur la pensée générale ou d'accepter *nolens volens* la dimension historique de toute rationalité. Un « *aggiornamento* » qui est ouvert pour sa propre profondeur et largeur, et qui considère aussi bien l'« aujourd'hui » de la foi comme résultat de l'histoire qu'il discerne les potentialités émanant de la foi et de son histoire pour ce même « aujourd'hui », doit plutôt rendre justice à l'historicité de la foi d'une manière radicale (au sens propre du mot). L'« aujourd'hui » est par là même inscrit dans l'histoire dans une double perspective, en arrière et en avant – Yves Congar aimait à parler de l'Église comme « *ante et retro oculata* »⁵. Il s'agit là d'un défi auquel renvoie Vatican II et qui ne concerne pas seulement une théorisation abstraite de la foi, mais aussi et surtout son vécu communautaire et personnel.

Une compréhension chrétienne de l'histoire après Vatican II

Parmi les nombreux endroits où Vatican II évoque une compréhension chrétienne de l'histoire de manière implicite ou explicite, mentionnons un paragraphe de *Gaudium et Spes*. En fait, c'est dans la constitution pastorale que la notion de « signes des temps » symbolise et concrétise l'« *aggiornamento* » de manière particulièrement intense, l'inscrivant dans les différents contextes historiques,

⁵ Pour le contexte voir Michael QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum*, Münster, Lit, coll. « Dogma und Geschichte » 6, 2007, p. 252.

géographiques, sociaux et autres sans les absolutiser⁶. Ainsi, il est dit en *Gaudium et Spes* 45 :

1. Qu'elle aide le monde ou qu'elle reçoive de lui, l'Église tend vers un but unique : que vienne le règne de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain. D'ailleurs, tout le bien que le Peuple de Dieu, au temps de son pèlerinage terrestre, peut procurer à la famille humaine, découle de cette réalité que l'Église est « le sacrement universel du salut » manifestant et actualisant tout à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme.
2. Car le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et a fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts. Vivifiés et rassemblés en son Esprit, nous marchons vers la consommation de l'histoire humaine qui correspond pleinement à son dessein d'amour : « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (Ep 1,10).
3. C'est le Seigneur lui-même qui le dit : « Voici que je viens bientôt et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon ses œuvres. Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (Ap 22,12-13).

Parmi les aspects mentionnés dans ce paragraphe de *Gaudium et spes*, on peut en retenir plus particulièrement

⁶ Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH et Lieven BOEVE (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (Mélanges Karl cardinal Lehmann), Freiburg, Herder, 2006.

trois qu'on peut également retrouver dans d'autres documents du corpus conciliaire. Tout d'abord, le paragraphe débute par une mise en perspective ecclésiologique. Il insiste sur la réciprocité entre Église et monde, et fait référence au motif – central pour *Lumen Gentium* – de l'Église comme sacrement universel du salut. Ce motif se caractérise par une dynamique propre qui résulte d'une mise en rapport historique de Dieu et de l'homme. Ce faisant, notre texte se base sur une théologie de l'Incarnation qu'il explicite en même temps, liant ainsi l'Église à Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, ainsi qu'à l'histoire des hommes auxquels le Christ est envoyé et auxquels il envoie à son tour ses disciples. C'est à partir de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et à sa suite que la plénitude du Dieu trine se révèle : Dieu le Père qui est origine et finalité de la Création et de l'histoire humaine qui en fait partie, Dieu le Saint-Esprit qui est dans le cœur des hommes et femmes en marche vers la plénitude.

La compréhension chrétienne de l'histoire comme tâche de la réception de Vatican II : le synode extraordinaire de 1985

On ne peut prétendre traiter un sujet de manière exhaustive en se basant sur un seul extrait du corpus conciliaire, même si le sujet y est traité dans une perspective aussi fondamentale qu'il l'est fait dans le paragraphe de *Gaudium et Spes* 45 qu'on vient de citer. En ce qui concerne l'histoire et l'historicité, il ne faut pas seulement prendre en considération la pluralité des perspectives conciliaires sur l'histoire et l'historicité, mais aussi la multiformité des réceptions conciliaires avec leurs différentes conditions et conséquences. C'est pourquoi l'histoire même

du concile et de sa réception implique la question suivante : comment saisir et articuler cette diversité de perspectives sur l'histoire et l'historicité et quelles conclusions peut-on en tirer ? Vingt ans après Vatican II, les évêques rassemblés au synode extraordinaire de 1985 – un « moment charnière de la relecture de Vatican II », comme le dit Gilles Routhier⁷ – ont présenté un document qui rassemble un premier bilan du concile d'un côté et des pistes d'avenir de l'autre⁸. Il s'agit là d'un document d'autant plus important que ce texte magistériel essaie de poursuivre l'œuvre conciliaire (n° I,2). Les évêques sont aussi résolus lorsqu'ils se prononcent pour une continuation de la réception conciliaire, que lorsqu'ils renvoient aux « lumières et ombres dans la réception du concile » (n° I,3). Ce que cela implique dans une perspective historico-théologique contemporaine ne peut être analysé ici

⁷ Gilles ROUTHIER, « L'assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques. Moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », in : Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMEN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 254, 2006, p. 61-88.

⁸ « Synthèse des travaux du Synode. Rapport final voté par les Pères », in : *Synode extraordinaire. Rome 1985. Vingt ans après Vatican II. Préface de Mgr Jean Vilnet*, Paris, Centurion, coll. « Documents d'Église », 1986, p. 223-239. Texte allemand : « Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt. Schlussdokument der zweiten ausserordentlichen Synode. 9. Dezember 1985 », in : *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg, Herder, 1986, p. 17-45. Le commentaire de Walter Kasper est repris dans ses œuvres complètes : « Zukunft aus der Kraft des Konzils. Kommentar von Walter Kasper zur ausserordentlichen Bischofssynode von 1985 », in : Walter KASPER, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg, Herder, coll. « Walter Kasper Gesammelte Schriften » 11, 2008, p. 153-199.

de manière détaillée. Néanmoins, on peut retenir une description des « signes des temps » assez pessimiste, réaccentuant par là même cette notion-clé de *Gaudium et Spes*, en quelque sorte un symbole pour le Concile et sa réception⁹. Sans pouvoir approfondir cette notion de manière historique et sociologique, spirituelle et théologique, on peut néanmoins retenir que le synode inscrit cette énumération de phénomènes négatifs caractérisés comme signes des temps dans une vue d'ensemble de l'histoire qui n'est pas unilatéralement marquée par le même pessimisme que l'énumération pourrait faire croire. Au contraire, dans ce contexte même, les évêques en tirent la conclusion qu'il serait important de réfléchir sur ce qu'on peut appeler une théologie de l'histoire :

Il semble que dans les difficultés actuelles Dieu veuille nous enseigner plus profondément la valeur, l'importance et la place centrale de la croix de Jésus-Christ. La relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal. Certes la théologie de la croix n'exclut aucunement la théologie de la création et de l'incarnation, mais évidemment la présuppose. Chrétiens, quand nous parlons de la croix, nous ne méritons pas d'être qualifiés de pessimistes, nous nous fondons sur le réalisme de l'espérance chrétienne (n° D,2).

Nous allons revenir sur la relation entre histoire de l'humanité et histoire du salut que le synode souhaite

⁹ Nikolaus KLEIN, « Bischofssynode 2001 », *Orientierung* 65 (2001), p. 225-227, ici p. 226, constate une « grundlegende Umdeutung » de la compréhension des signes des temps, puisque le synode de 1985 ne ferait qu'énumérer des faits négatifs. « Aus dem Blick gerät damit der pragmatische Zusammenhang der Rede von den "Zeichen der Zeit", daß es nämlich dabei um geschichtliche Sachverhalte und Ereignisse geht, welche die Kirche zu verschärftem Problembewußtsein, zur Sinnesänderung und zur Umkehr in ihrem Verhalten herausfordern ».

expliciter. Retenons dès maintenant que ceci doit se faire, selon les pères du synode, dans le contexte d'une théologie de la croix, ce qui expliciterait en même temps le rôle central de cette théologie de la croix dans l'ensemble de la pensée théologique. Si l'on considère l'histoire et le texte final de la constitution pastorale, on peut interpréter ce souhait formulé par les évêques comme un complément de *Gaudium et Spes*, cette constitution pastorale inspirée en outre par des courants qu'on pourrait qualifier de théologies d'Incarnation¹⁰. Certes, de même que *Gaudium et Spes* – contrairement à ce qu'affirment certaines critiques à l'égard de ce document-clé – ne se limite pas à un optimisme superficiel qui oublierait la théologie de la Croix au profit de la théologie de l'Incarnation¹¹, le document du synode ne succombe pas à un pessimisme qui résulterait d'une dynamique contraire. Le synode insiste plutôt sur le fait que la théologie de la croix est en interférence profonde avec la théologie de la Création et de l'Incarnation¹². On pourrait dire pour résumer que dans l'interprétation faite du concile

¹⁰ Voir Hans-Joachim SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », in : Peter HÜNERMANN et Bernd Jochen HILBERATH (dir.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4 : *Apostolicam Actuositatem – Dignitatis Humanae – Ad Gentes – Presbyterorum Ordinis – Gaudium et Spes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005, p. 581-886, ici p. 739.

¹¹ Ici, on lira avec profit les analyses de Philippe BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 240, 2004, en particulier p. 249.

¹² C'est ce qu'affirme aussi KASPER, « Zukunft aus der Kraft des Konzils », p. 192s., tout en renvoyant à quelques « kritische Akzente » du synode concernant une saine compréhension de l'ouverture vers le monde.

Vatican II par le synode extraordinaire de 1985 les théologies de l'Incarnation et de la Croix sont en quelque sorte les deux points de l'ellipse que forme une compréhension chrétienne de l'histoire de la Création à la Rédemption. Afin de pouvoir remplir la tâche posée par le synode, à savoir d'explicitier la relation entre l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut, il faut considérer les dynamiques interférentes de l'Incarnation et de la Croix au sein d'un horizon de la Création à la Rédemption – qui est, en fin de compte, un horizon du salut. Puisque le synode a mis en avant la perspective de l'espoir, la dimension eschatologique, dont Vatican II a rappelé le rôle central pour la vie et la pensée chrétiennes, caractérise tout particulièrement les tentatives d'expliquer la relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut¹³.

Réflexions systématiques

Les compréhensions chrétiennes de l'histoire dans l'histoire de l'Église et du monde

Si le synode demande d'« expliquer » la relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut, il prétend en quelque sorte que ces deux dimensions sont inséparables, le verbe « expliquer » présupposant bel et bien pareil lien. En même temps, ces deux dimensions sont à distinguer, comme il est entendu par l'expression « relation ». Comment alors « expliquer » cette « relation » entre l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut ? Et dans quelle mesure cette

¹³ Christof MÜLLER, *Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung*, Frankfurt, Peter Lang, « Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie » 28, 2002.

explication contribue-t-elle à trouver de possibles chemins de vie et de pensée chrétiennes dans la crise actuelle de la foi ? Si Vatican II et plus encore le synode extraordinaire de 1985 appellent à une compréhension chrétienne de l'histoire, tout cela ne part pas d'un point zéro de la vie et de la pensée chrétiennes. La discussion très vive autour de l'herméneutique conciliaire entre continuité et discontinuité en témoigne. D'ailleurs, cette discussion elle-même fait partie – au-delà des questions plus directement liées à l'herméneutique de Vatican II – de l'interférence entre ces deux dimensions de continuité et discontinuité dans l'histoire de la foi. La Tradition en tant que manière spécifiquement chrétienne de saisir l'historicité et l'histoire englobe néanmoins un si grand nombre de facettes qu'elle rend obsolète toute tentative de formuler une compréhension totale de l'histoire¹⁴. En même temps, puisque la Tradition cherche à témoigner de la vérité et à la transmettre dans des processus vivants qui sont eux-mêmes des expressions de cette vérité, on ne peut pas tout simplement laisser vide la place qui est désignée par la question d'une conception chrétienne de l'histoire¹⁵.

En Jésus-Christ, un regard chrétien sur l'histoire se révèle

Les questions soulevées se radicalisent si l'on considère la Tradition et les traditions dans leur rapport avec la

¹⁴ Michael QUINSKY, « Can Tradition (Not) Change ? Truth in the History between God and Humanity », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 86, 2010, p. 107-136.

¹⁵ Voir à ce sujet Gregor Maria HOFF, « Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute ? », in : HOFF, *Stichproben. Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze*, Innsbruck, Tyrolia, 2010, p. 11-24.

Révélation et son histoire. La Bible elle-même n'est pas seulement un témoignage d'une Révélation qui s'est produite dans l'histoire. Elle implique aussi différentes conceptions globales ou partielles de l'histoire. On en trouve divers aspects dans des passages-clés théologiques (au sens propre du terme) et christologiques, mais aussi dans des textes reflétant des situations historiques concrètes ou encore dans des passages exprimant un rapport existentiel avec l'histoire, comme par exemple dans les Psaumes. C'est pourquoi la vie et la pensée chrétiennes contemporaines peuvent, d'un côté, puiser dans une source quasiment inépuisable en se référant à la Bible et en la méditant. D'un autre côté, cette même diversité de témoignages bibliques peut contribuer à des malentendus et incompréhensions. Ceci peut être le cas si des simplifications et autres transgressions des limites d'une saine interprétation de la Bible vont à l'encontre de la Vérité révélée dans les textes bibliques. Nous touchons là le fond du défi central de l'historicité de la foi : la Vérité s'est révélée de manière historique et concrète et ce n'est que de manière historique et concrète qu'elle se manifeste et s'exprime. D'ailleurs, c'est pour cela que Paul VI, dans son dialogue avec le représentant des « observateurs » non-catholiques Kristen Ejner Skydsgaard le 17 octobre 1963, a souhaité une « théologie historique et concrète »¹⁶. Certes, face aux multiples imperfections et questionnements de l'histoire, il faut immédiatement ajouter que la Vérité ne s'épuise pas

¹⁶ Sur ce dialogue voir Michael QUINSKY, « Henri-Marie Féret OP (1904-1992). Auf dem Weg zu einer 'konkreten und geschichtlichen Theologie' », in : Thomas EGGENSBERGER, Ulrich ENGEL (dir.), *Mutig in die Zukunft. Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II*, Leipzig, Benno Verlag, coll. « Dominikanische Quellen und Zeugnisse » 10, 2007, p. 63-103, 88-93.

dans la concrétion factuelle de sa Révélation, mais qu'elle veut introduire, à travers et au-delà de la concrétisation de la Révélation, au mystère de la Vérité. Ainsi, la Vérité révélée tend vers son propre horizon de plénitude.

La tension entre le concret et l'universel, qui fait partie de la Révélation, la marque aussi en Jésus-Christ, en qui Dieu se révèle entièrement de la manière la plus humaine qui soit. En Jésus-Christ, l'Être de Dieu qui transcende toutes les contingences se révèle dans les contingences du monde. Celles-ci ne sont rien de moins que « co-constitutives »¹⁷ pour cette Révélation. La Révélation reste imprégnée par de l'humain, du concret et donc aussi par les limites qui vont avec. Ceci se répercute de manière analogue dans la Tradition qui est en quelque sorte l'histoire de l'« effet » de la Révélation sur ceux à qui elle est destinée. Font également partie de cette histoire les rêves inaccomplis et les possibilités non réalisées, les erreurs accomplies de tant de personnes, croyants et sceptiques, agnostiques et chercheurs de Dieu, mais aussi leurs espoirs déçus, ce qui radicalise la contingence de l'histoire de la foi de manière parfois douloureuse¹⁸. Si le concile Vatican II se veut « pastoral », il faut alors chercher cette dimension « pastorale » dans une véritable compréhension de nos propres limites, mais aussi dans cette compassion sincère envers les « joies et espérances, angoisses et tristesses » (*Gaudium et Spes* 1) de tous ceux qui nous entourent, qui nous ont précédés et qui nous

¹⁷ Lieven BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York, Continuum, 2007, p. 177.

¹⁸ Je remercie Karim Schelkens de m'avoir rappelé – entre autres ! –, ce point lors de nos discussions théologiques et historiques.

suivent. Dans ce sens, l'Église est, à partir du contenu de la Révélation et de son histoire, cette partie du monde qui l'appelle à aller au-delà d'elle-même, comme le rappelle aussi le sens du mot *ek-klesia*.

Des interprétations chrétiennes de la réalité ne peuvent pas renoncer à se servir (au moins théoriquement, car elles sont conscientes des limites du savoir humain) de toutes les structures et procédures d'intelligence humainement possibles. En même temps, tout en étant humaines, ces structures et procédures d'intelligence ne peuvent pas renoncer à avoir comme horizon la plénitude divine, même si celle-ci est inaccessible à tout ce qui est purement humain. Afin de pouvoir « expliquer » la « relation entre l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut », il nous faut des figures de pensée et des moyens d'articulations qui correspondent et à l'horizon divin tel qu'il s'est révélé et aux possibilités humaines de le saisir et d'en parler. Il faut également des critères qui permettent de « centrer » toutes les tentatives humaines dans ce sens vers la foi et à partir de la foi. Pour cela, Vatican II est une boussole. Le concile professe Jésus-Christ comme « Alpha et Omega » (*Gaudium et Spes* 45), et le considère comme « lumière des peuples » (*Lumen Gentium* 1) et « Verbe divin » (*Dei Verbum* 4). C'est ainsi que Jésus-Christ est la clé centrale pour la compréhension de la Révélation. Comme l'exprime de manière très impressionnante *Gaudium et Spes* 22 – « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » –, c'est en Jésus-Christ que des figures de pensée permettant de lier le Divin et l'humain trouvent leur source et leur critère. Si dans l'Incarnation, le Divin et l'humain sont à la fois liés et séparés, on a droit d'une manière analogue de recourir à l'Incarnation pour exprimer des dimensions de la

foi chrétienne. Dans ce sens, la structure divino-humaine de l'Église (cf. *Lumen Gentium* 8) fondée dans le Christ a une signification profonde pour la vie ecclésiale et la pensée chrétienne dans l'histoire du monde. C'est ainsi qu'on peut désigner l'Incarnation et son usage analogique en tant que figure de pensée avec Chalcédoine comme « grammaire »¹⁹. Si les différentes théologies de l'Incarnation explicitent cela, ceci n'exclut certes pas une prise en considération de la Croix, au contraire²⁰. Les figures de pensée liant les dimensions divines et humaines et qui sont fondées, à l'instar de l'Incarnation, en Jésus-Christ, ont l'avantage d'être, d'un côté, ouvertes pour tout ce qui est humain et donc pour toutes les formes d'intelligence humaines. C'est pourquoi la réflexion chrétienne ne doit pas rester en-dessous du niveau de pensée et d'intelligence qui caractérise la réflexion humaine dans son ensemble et dans ses différentes spécialisations. D'un autre côté, aucune réflexion humaine ne peut, et ne serait-ce que de manière subtile (comme c'est p.ex. le cas dans certaines tentatives de réfuter tel ou tel aspect de la pensée humaine), servir comme critère ultime pour la vérité de l'intelligence de la foi chrétienne. Ce critère n'est personne d'autre que Jésus-Christ en tant que Révéléateur et Révélation de Dieu²¹. Ceci

¹⁹ Gregor Maria HOFF, « Wer ist Christus ? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens ? », *Salzburger Theologische Zeitschrift* 8, 2004, p. 17-29.

²⁰ Michael QUISINSKY, « *Analogia plenior* – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart », *Theologie und Glaube* 102, 2012, p. 69-91.

²¹ Michael QUISINSKY, « Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens », in : Hilary Anne-Marie MOONEY, Karlheinz RUHSTORFER et Viola TENGE-WOLF (dir.),

dit, la partie humaine de l'intelligence de la foi n'inscrit alors pas seulement l'histoire et l'historicité dans la compréhension humaine de Dieu. Elle les inscrit aussi, certes de manière analogique et dans le sens que c'est la grâce qui y est à l'œuvre, dans l'histoire entre Dieu et les hommes²². C'est ainsi que *Gaudium et spes* précise que l'Église est « sacrement du salut », comme le dit *Lumen Gentium* 1, en reconnaissant à la fois le monde dans sa dynamique propre (*Gaudium et Spes* 33ss.) et dans sa réciprocité avec l'Église (*Gaudium et Spes* 44 et 45). Si cette réciprocité implique bien évidemment des tensions, celles-ci font de manière tout à fait naturelle partie de l'historicité humaine même là où l'on peut parler d'une interférence divino-humaine dans l'histoire de Dieu avec les hommes, et des hommes avec Dieu²³. C'est d'ailleurs cette même interférence qui rend obsolète quelque tentative que ce soit d'absolutiser une compréhension humaine et donc partielle.

Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter, Freiburg, Herder, 2010, p. 292-331, ici p. 320s.

²² Cette formulation se place ici évidemment en analogie d'une phrase du philosophe juif Abraham Heschel que les dominicains du Saulchoir aimaient faire leur : « Il y a un mot que le Père Congar aime citer, un mot du rabbin Abraham Heschel qui dit : 'La Bible n'est pas une théologie pour l'homme, elle est une anthropologie pour Dieu' » (Marie-Dominique CHENU, *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris, Centurion, coll. « les interviews », 1975, p. 83s.).

²³ Cette formule structure l'œuvre monumentale d'Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, vol. 1/1 et 1/2 : *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Ostfildern, Grünewald, 2008 ; vol. 2 : *Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Ostfildern, Grünewald, 2010. Pour une présentation en français voir Michael QUISINSKY, « La dogmatique catholique d'Otto Hermann Pesch et son ancrage dans une expérience œcuménique », *Revue des sciences religieuses* 85, 2011, 261-282, ici p. 281f.

C'est pour cette même raison que la vie ecclésiale et la pensée chrétiennes sont pleinement solidaires avec le monde d'un côté, et ne doivent pas renoncer à élever prophétiquement la voix quand on porte atteinte à ce qui est « vraiment humain » (*Gaudium et Spes* 1) de l'autre côté. La raison de cette relation à la fois solidaire et prophético-critique réside dans le fait que l'on ne peut pas concevoir l'interférence entre l'histoire humaine et l'histoire du salut, dont parle *Gaudium et Spes* 45, sous forme d'identification. D'ailleurs, l'histoire de l'Église, au cours de laquelle des identifications intégralistes avec le monde ont prouvé qu'il ne s'agissait point là d'une expression de l'Évangile, démontre ce fait aussi bien que la précarité des histoires individuelles et communautaires, et, avec eux, de l'histoire tout court. Depuis Vatican II, l'expérience et la pensée humaines sont de plus en plus marquées par cette précarité. Elle se traduit aussi par le fait que la revendication de sens qui est propre à la vérité divine se heurte à une crise de sens de l'expérience humaine, voire à l'impression d'une absence de sens. Il faut prendre en compte le fait, pour l'histoire et l'historicité, que les tensions qui en résultent ne peuvent pas être neutralisées mais qu'elles doivent être assumées²⁴. Ceci est un défi pour toute « explication » de la « relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut »²⁵. Mais c'est la

²⁴ Cf. Markus KNAPP, « (An) Jesus glauben ? Die fundamental-theologische Frage nach Jesus von Nazareth als dem Grund des christlichen Glaubens », in : Reinhard GÖLLNER (dir.), *Streitfall Jesus. Der notwendige Diskurs über die vielfältigen Jesusbilder*, Münster et Berlin, Lit, coll. « Theologie im Kontakt » 18, 2010, p. 9-25.

²⁵ Voir les différentes contributions in : Terrence MERRIGAN et Frederik GLORIEUX (dir.), *Godhead Here in Hiding. Incarnation and the History of*

même tension qui fait qu'on ne peut pas tout simplement renoncer à une pareille « explication », mais qu'on doit l'exprimer – en actes et en paroles – en termes d'espérance. Car, malgré une absence apparente de sens de notre monde, la foi chrétienne prétend qu'une perspective de sens s'ouvre pour les hommes et les femmes dans l'histoire humaine. Le défi et le critère de cette espérance est Jésus-Christ crucifié et ressuscité. C'est donc ici le point crucial de l'interférence réciproque entre théologies de l'Incarnation et de la Croix : de même que la Croix et la Résurrection font partie de l'événement de l'Incarnation et le présupposent, de même la Croix et la Résurrection sont la clé pour la compréhension de l'Incarnation. Ceci mène néanmoins à la question de savoir comment Jésus-Christ, confessé en *Gaudium et Spes* comme perspective de sens de l'histoire, peut l'être effectivement.

Des « interruptions » à la suite de Jésus

Les modèles d'explication universels – « *master narratives* »²⁶ – qui ont pu caractériser l'époque moderne sont entrés dans une crise profonde et apparemment irréversible sous les conditions de la « postmodernité ». Le rôle de l'expérience personnelle ne fait donc qu'augmenter en ce qui concerne la crédibilité de la foi. Dans ce sens, la « relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut » est « expliquée » dans chaque vie chrétienne. Cependant, on ne peut saisir dans sa totalité chacune des existences

Human Suffering, Leuven, Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 234, 2012.

²⁶ Lieven BOEVE, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Leuven, Peeters, coll. « Louvain Theological & Pastoral Monographs » 30, 2003, p. 40-42.45-47.61.

chrétiennes à partir de l'expérience ni de la pensée. Si l'on cherche un terme qui puisse englober un grand nombre d'aspects de la vie et de la pensée chrétiennes dans leurs contextes historiques, on peut recourir à l'expression « à la suite de Jésus ». Dans sa version allemande, ce terme de « *Nachfolge* » est, selon Erich Feifel, « pour le concile Vatican II identique avec la vocation universelle à la sainteté dans l'Église »²⁷. En effet, le terme de « *Nachfolge* » permet de situer les différentes biographies de la foi dans leur enracinement temporel et dans leur écart historique avec Jésus-Christ incarné dans l'histoire. Aussi, il n'implique pas seulement la dimension de la Résurrection, mais aussi celle de la Croix, puisque c'est dans une « orientation de l'existence »²⁸ que les chrétiennes et chrétiens portent leur croix (cf. Mc 8,34²⁹ et Lc 9,23³⁰). Le Crucifié est néanmoins le Ressuscité, qui « vous précède en Galilée » (Mc 16,7) et qui nous invite aussi, nous hommes et femmes de ce temps, à « sortir de chez nous, quitter notre lieu et aller dans le lieu

²⁷ Erich FEIFEL, *Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der katholischen Religionspädagogik*, Donauwörth, Auer, 1968, p. 136. Voir aussi *idem*, p. 139, pour ce que l'auteur dit par rapport à la « heilsgeschichtliche Funktion der Nachfolge ». Pour la « suite du Christ » (*Nachfolge*) comme réalisation de l'être chrétien dans les temps postmodernes, voir aussi Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, vol. 2, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 261, 2007, p. 809.

²⁸ Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Handbuch zum Neuen Testament » 5, 2008, p. 346.

²⁹ Voir à ce sujet Thomas SÖDING, « „Für wen halten die Menschen den Menschensohn?“ (Mt 16,13). Jesus im Spektrum der Meinungen », in : GÖLLNER (dir.), *Streitfall Jesus*, p. 99-121, ici p. 120.

³⁰ Voir à ce sujet Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, p. 345-350.

de l'autre – la Galilée des nations – où il nous précède³¹. Pour le dire avec Gustavo Gutiérrez : marcher à la suite de Jésus est « une réponse à la question du sens de l'existence humaine. C'est une vision globale de notre vie, dont les répercussions se manifestent dans le quotidien et ce qui a peu d'apparence »³². Ainsi, « *Nachfolge* » implique à la fois une dimension existentielle et un horizon universel³³. La question qui se pose désormais, c'est comment la suite du Christ, vécue de manière individuelle aussi bien qu'ecclésiale, peut contribuer à « expliquer » la « relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut ».

Une possibilité qui me semble fructueuse est la catégorie de l'« interruption », telle qu'elle a été conçue par Lieven Boeve à la suite de Johann Baptist Metz, et qui tient compte de Vatican II et de certaines discussions essentielles de

³¹ André FOSSION, « Évangéliser de manière évangélique. Petite grammaire spirituelle pour une pastorale d'engendrement », in : Philippe BACQ et Christoph THEOBALD (dir.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2008, p. 57-72, ici p. 64.

³² Gustavo GUTIÉRREZ, « Reflexion – Nachfolge Jesus und Option für die Armen », in : Christian SCHALLER, Michael SCHULZ et Rudolf VORDERHOLZER (dir.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Mélanges Gerhard Ludwig Müller*, Freiburg, Herder, 2008, p. 126-143, ici p. 131.

³³ Pour quelques perspectives complémentaires voir par exemple Saskia WENDEL, « Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendente Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht », *Salzburger Theologische Zeitschrift* 9, 2005, p. 148-160 ; Bonifacio FERNÁNDEZ, « El seguimiento de Cristo entre historicidad y universalidad », *La Ciudad de Dios* 212, 1999, p. 639-657.

l'époque post-conciliaire³⁴. En tant qu'« interrupteur de Dieu »³⁵, qui a lui-même accepté de se faire interrompre dans ses actes et qui passa par des rencontres humaines, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est celui qui rend possibles la vie et la pensée chrétiennes, et qui les défie en même temps³⁶. Dans la vie et la pensée chrétiennes, la foi et le monde d'aujourd'hui s'interrompent mutuellement, c'est-à-dire qu'ils se questionnent réciproquement de manière potentiellement constructive, ce qui implique une dynamique vers l'avant (chrétiennement parlant : une dynamique eschatologique) d'enrichissement mutuel (ce qui peut se faire aussi par la voie de la critique). Avec sa conception de « *open Christian narratives* »³⁷, Boeve présente une possibilité de réfléchir sur la manière dont les perspectives humaines concrètes et contingentes visent l'universalité de Dieu d'une manière qui ouvre des perspectives et mène vers de nouveaux horizons.

Certes, c'est la foi chrétienne comme réalité historique qui fait que des hommes et des femmes se sentent poussés à parler de Jésus et de son message dans des « *open narratives* ». Contrairement à un intérêt envers Jésus qui se limiterait à ce qui concerne aussi les sciences religieuses, la foi implique un intérêt existentiel qui se concrétise de manière très diversifiée. Les « *open Christian narratives* » ont lieu dans les rencontres qui se produisent dans l'histoire humaine et à travers les structures qui la caractérisent. Ceci se

³⁴ BOEVE, *Interrupting Tradition* ; BOEVE, *God interrupts History*.

³⁵ BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 145.

³⁶ QUINSKY, « Inkarnation. Jesus Christ – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens ».

³⁷ BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 101-146.

fait dans la précarité et l'imperfection qui sont le lot de toute vie humaine, comme le rappelle, dans l'espérance même, la Croix³⁸. Mais en même temps, grâce à la réalité de la Résurrection, l'horizon de la vie chrétienne est celui de la présence du Christ et de l'assistance de l'Esprit Saint. Si une interprétation personnelle et existentielle du monde doit pouvoir se justifier devant ce que traditionnellement on peut appeler le « forum métaphysique de la raison », c'est parce que cette interprétation se fait, en tant que chrétienne, au sein de l'Église qui n'est pas seulement un groupement d'individus, mais qui se veut en elle-même un symbole pour l'horizon universel dont elle témoigne et vers lequel elle tend. C'est ainsi que ces « narratives » se font dans un contexte de narrativité et de narrations, dont la forme spécifique qu'est l'Église a comme essence de transcender cette forme même. Car à partir de Jésus-Christ, l'Église est le « sacrement universel du salut » (*Gaudium et Spes* 45 / *Lumen Gentium* 48 ainsi que *Lumen Gentium* 9 avec le renvoi au caractère messianique du peuple de Dieu), témoignant ainsi du lien entre le concret et l'universel de telle sorte que le salut du monde en Jésus-Christ est la mesure et la prétention de toute rencontre humaine.

³⁸ Pour l'horizon de ces problématiques, voir Lisa Sowle CAHILL, « Erlösung und das Kreuz », *Concilium* 44, 2008, 303-311. Voir également Peter LÜNING, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar*, Münster, Aschendorff, coll. « Münsterische Beiträge zur Theologie » 65, 2007 (il n'est d'ailleurs pas le lieu ici de discuter si et dans quelle mesure on pourrait compléter l'approche « ignatienne » de Lüning par d'autres traditions spirituelles) ; voir aussi Harald WAGNER, « "Crux probat omnia". Elemente einer katholischen Kreuzestheologie im Rahmen einer Theologie des Bildes », *Theologische Revue* 105, 2009, p. 279-286.

Métaphysique et historicité

Si les « *Christian open narratives* » sont limités pour être subjectifs, ils ne visent pas moins une dimension universelle – certes inexprimable – qui résulte du message et de la personne de Jésus-Christ. Des « *Christian open narratives* » sont donc une manière spécifiquement chrétienne de comprendre et d'exprimer ce qui est de l'ordre de l'histoire et des histoires. Il serait cependant faux de prétendre qu'ils laissent carte blanche aux chrétiens pour affabuler ou renoncer à une justification rationnelle de leurs énoncés. Les « *Christian open narratives* » sont plutôt une manière spécifiquement chrétienne de concevoir l'historicité concrète parce qu'ils sont d'un côté potentiellement exprimés avec toutes les formes de rationalité humaine, sans pour autant, de l'autre côté, se livrer à ces formes de rationalité d'une manière qui en ferait le critère décisif, celui-ci étant le Dieu révélé en Jésus-Christ. C'est ainsi qu'on peut parler de Dieu de manière véritablement humaine, même si les manières humaines de parler de Dieu doivent rester ouvertes pour son horizon universel³⁹.

C'est ainsi que se pose la question de savoir quelles sont les manières d'exprimer l'universel dans la vie et la pensée humaines, étant donné que l'universalité de Dieu s'exprime historiquement à travers un nombre incommensurable de « *narratives* » concrets qui l'expérimentent, le devinent, vivent et pensent, et surtout l'espèrent. Dans ce sens vaste, les « *narratives* » font partie de l'histoire de Dieu avec les hommes, et de l'histoire des hommes avec Dieu. Enracinées

³⁹ Ignace BERTEN, « Un Dieu trop humain ? Dire Dieu aujourd'hui. Plaidoyer pour un anthropomorphisme critique », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58, 2011, p. 333-350.

dans les biographies humaines à qui elles essaient de rendre justice, ces expressions font aussi partie de l'histoire de la pensée humaine. Ceci implique la nécessité pour la pensée chrétienne d'être à la hauteur du niveau de réflexion contemporaine. Cette nécessité se concrétise par exemple dans les discussions actuelles concernant la relation des libertés divine et humaine⁴⁰. Mais il n'y a pas seulement cette nécessité d'être à la hauteur de la réflexion actuelle ; la vie et la pensée chrétiennes doivent aussi avoir de l'estime pour les réflexions des chrétiens dans l'histoire. Elles doivent donc être aussi à la hauteur de l'horizon des problèmes – et des solutions –, articulé par ceux qui nous ont précédés. Certes, on ne peut ni comprendre les modèles épistémologiques et instruments de pensée en dehors de leur contexte historique ni en faire la mesure primordiale voire unique pour répondre aux questions qui ne se sont posées qu'ultérieurement. Il faut néanmoins les amener dans un dialogue avec les questions de la situation contemporaine et ceci d'une manière qui soit à la hauteur de la situation présente. On y retrouve d'ailleurs la structure d'une interruption réciproque dans le sens que les instruments de pensée résultant d'autres époques historiques « interrompent » le présent et vice versa⁴¹.

Les termes qu'on vient d'évoquer et qui ont en commun le fait d'avoir une structure « divino-humaine » tels que

⁴⁰ Qu'il suffise de renvoyer au programme esquissé par Thomas PRÖPPER, « Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik », in : Eberhard SCHOCKENHOFF et Peter WALTER (dir.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Mélanges Walter Kasper*, Mainz, Grünewald, 1993, p. 165-192, et dont de nombreuses publications ont entrepris la réalisation.

⁴¹ Cf. QUINSKY, « Can Tradition (Not) Change ? ».

l'« Incarnation » et, en rapport avec celle-ci, le « sacrement », sont donc des termes spécifiquement chrétiens pour exprimer et réfléchir la réalité dans son ensemble, telle qu'elle se présente sous l'angle de la relation entre l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut. Car ces termes peuvent établir un dialogue entre des rationalités humaines et la dimension divine telle qu'elle s'exprime dans la pensée humaine. Il ne suffit cependant pas d'utiliser ces termes de réflexion dans une visée abstraite qui ferait fi de la multiplicité incommensurable de l'histoire concrète ou encore des paradoxes qui caractérisent l'histoire, de même qu'une vision chrétienne de l'histoire ne peut se limiter à ce que ces termes peuvent exprimer. Au contraire, ces termes de réflexion renvoient à une dynamique propre qui vise la plénitude venant de Dieu et qui cherche des expressions humaines. Ainsi, les termes de réflexion qui résultent des différentes étapes historiques du christianisme peuvent exprimer des dimensions et des aspects centraux d'une compréhension chrétienne de l'histoire. C'est en même temps la raison pour laquelle de nouvelles interprétations peuvent se développer dans la suite de l'histoire.

Ce qu'on vient de dire peut être illustré à travers l'exemple de la métaphysique. Walter Kasper, qui connaît parfaitement le document de clôture du synode extraordinaire de 1985 pour en avoir été le commentateur, a fait quelques années après ce synode un plaidoyer pour ce qui est désigné par « métaphysique » – « (e)in das Ganze der Wirklichkeit auf seine letzten Gründe bedenkendes Denken »⁴². D'après lui, malgré un contexte radicalement

⁴² Walter KASPER, « Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie », in : KASPER,

changé, il serait faux de renoncer à cette manière de penser. En effet, étant une partie de l'histoire de la pensée humaine, la métaphysique fait partie, à sa manière, de cette « relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut » que le synode veut « expliquer » à la lumière du mystère pascal⁴³. C'est ainsi qu'il faut concevoir de manière historique la métaphysique chrétienne en tant qu'expression de l'Église sur son chemin à travers le temps. Dans ce sens, la dimension « historique » de la métaphysique signifie d'un côté qu'il s'agit là d'une dimension générée historiquement à partir de l'Incarnation en tant que Révélation dans l'histoire, et de l'autre que ce qui résulte de cette genèse est structuré et exprimé de manière historique et donc dynamique et relationnelle. Dans ce sens, l'horizon de question et de réponse spécifique à la métaphysique et celui propre aux réflexions contemporaines sur le mystère du Christ – qui n'est rien d'autre que le mystère de Dieu et le mystère de l'homme – ne s'excluent pas, mais peuvent s'enrichir

Theologie und Kirche, Mainz, Grünewald, 1987, p. 7-22, ici p. 16 ; KASPER, « Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie », *Theologische Quartalschrift* 169, 1989, p. 257-271 ; KASPER, « Postmoderne Dogmatik ? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion », in : Rudolf MOSIS et Lothar RUPPERT (dir.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Mélanges Alfons Deissler*, Freiburg, Herder, 1989, p. 265-274.

⁴³ « Es geht in der Metaphysik um die letzten Voraussetzungen, d.h. um das, was immer schon vorausgesetzt werden muss, damit das, was ist, überhaupt sein kann. Sobald die Vernunft diese Frage einmal gestellt hat, kann sie zwar immer wieder eine bestimmte Metaphysik durch eine andere, wirklich oder vermeintlich bessere ersetzen ; die Frage als solche kann sie jedoch nicht mehr rückgängig machen » (KASPER, « Zustimmung zum Denken », p. 258 – pour Vatican II, voir *idem*, p. 267ss.).

mutuellement⁴⁴. Devant cet arrière-fond, l'horizon de la pensée chrétienne est une « Metaphysik der Liebe, und d.h. eine relationale Ontologie »⁴⁵ qui doit se justifier et se questionner par la vie chrétienne à laquelle cet horizon est intrinsèquement lié. Comment donc « expliquer » la « relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut » de telle sorte qu'elle rende justice, premièrement à l'héritage de la métaphysique, deuxièmement à la notion de l'histoire du salut (notion à l'œuvre à Vatican II), et troisièmement aux défis de la postmodernité dans laquelle nous vivons (sans pour autant que nous arrivions toujours à saisir ce que cela veut dire) ?

Dialogue du salut et économie du salut

Il est audacieux et même humainement impossible d'« expliquer » la relation « entre l'histoire humaine et l'histoire du salut » en intégrant tous les aspects qui font partie de l'histoire humaine et des innombrables histoires humaines. Cette impossibilité factuelle n'exclut cependant pas la nécessité théologique de disposer d'un terme d'articulation et de réflexion qui puisse lier le concret et l'universel. Ce faisant, un tel terme doit réunir les perspectives des différents niveaux et dimensions de la question, et il doit articuler la fondation et la structuration dans l'Incarnation des différentes « interruptions

⁴⁴ C'est ainsi qu'on peut prolonger la présentation faite par Benjamin DAHLKE, « Christologie jenseits der Metaphysik ? Zur Diskussion in der neueren katholischen Theologie », *Catholica* 66, 2012, p. 62-78.

⁴⁵ KASPER, « Zustimmung zum Denken », p. 270. Pour une « relationale Ontologie » on verra aussi Hans-Joachim HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg, Echter, 2011, p. 109-149.

récioproques » qui caractérisent ces niveaux et dimensions. Si la pensée humaine doit, de fait, se contenter d'être exemplaire et partielle, elle ne doit néanmoins pas renoncer au défi de rester potentiellement ouverte à tous les aspects qu'elle pourrait théoriquement saisir.

Le terme d'« Incarnation » en tant que terme de réflexion et d'articulation, ayant son fondement dans une Révélation unique insurpassable, est central et en quelque sorte hors concurrence. Cependant, puisque l'Incarnation elle-même n'est pas isolée mais se réalise dans le plus grand contexte imaginable – celui de la relation entre Création et Rédemption –, le terme « Incarnation » renvoie au-delà de lui-même. C'est la structure même de la Révélation que l'on y retrouve. Comme en témoigne la Bible, ce n'est que dans des contextes historiques que se révèle qui est Dieu et comment il est, même si l'on ne peut pas aligner les différents aspects de cette Révélation comme une sorte de chronologie de faits inexplicables. La Révélation elle-même pousse plutôt la réflexion qui l'accompagne à justifier son propre horizon universel, ce qui implique toutes les potentialités de l'esprit humain. Dans ce sens, l'utilisation de termes de réflexion et d'articulation ne peut rester inférieure ni au niveau de réflexion atteint par la métaphysique classique ni à celui atteint par l'exégèse historico-critique, cette dernière renvoyant à une attitude responsable et modeste quand il s'agit de parler humainement de Dieu.

Pour la théologie, il convient d'examiner l'intention « *ad extra* » de la métaphysique à l'aide des méthodes et connaissances des sciences historiques et philosophiques afin de rendre plus compréhensible et communicable pour nos contemporains le sujet de réflexion en cause. « *Ad intra* », il convient de donner droit de cité à cette

« survaleur » de la foi par rapport à la métaphysique qui essaie de l'exprimer. L'« intérieur » et l'« extérieur » de la foi sont ainsi dans un état d'interférences multiples⁴⁶. Suivant la « loi de l'Incarnation »⁴⁷, ou plus précisément de l'expression du mystère de l'Incarnation par la formule de Chalcédoine, cette véritable « grammaire de la foi »⁴⁸ est fondée sur notre langage de foi et de raison, au sein de laquelle la vérité humaine et le mystère divin ne s'excluent pas, sans pour autant être identiques. Dans ce sens, on peut par exemple considérer le dialogue entre la foi et les sciences naturelles qui se fait à la hauteur des résultats des sciences naturelles (et de leurs interprétations) comme un acte de cette même foi. Certes, on évitera des dépassements des limites qui ne rendent justice ni à la foi ni aux sciences naturelles. Mais au sein d'une conception comme celle des « interruptions

⁴⁶ Dans ce sens, mes réflexions rejoignent celles de Hans-Joachim Sander. Voir à titre d'exemples SANDER, « Gott. Vom Beweisen zum Verorten », in : Thomas FRANZ et Hanjo SAUER (dir.), *Glaube in der Welt von Heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mélanges Elmar Klinger*, Würzburg, Echter, 2006, p. 574-596 ; SANDER, « Fundamentaltheologie - eine Theologie der Andersorte der Theologie. Stellungnahme zu Bernhard Körner », in : Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN et Roman SIEBENROCK (dir.), *Wozu Fundamentaltheologie ? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn, Schöningh, « Paderborner Theologische Studien » 52, 2010, p. 39-58. Des réflexions très instructives sont présentées par Ottmar FUCHS, « Glaubenspastoral zwischen Innen und Aussen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltdienst der Kirche », in : Jan-Heiner Tück (dir.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg, Herder, 2012, p. 493-536.

⁴⁷ François Achille EYABI, *La 'loi d'incarnation' de Marie-Dominique Chenu. Histoire des 'victoires humaines' ou histoire de la 'vie menacée'*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.

⁴⁸ HOFF, « Wer ist Christus ? ».

récioproques », la foi et les sciences naturelles peuvent s'enrichir mutuellement tout en gardant leur dynamiques propres. Aussi, ces « interruptions récioproques » peuvent garantir la communicabilité et la raisonnabilité de la foi au-delà de ce point crucial à partir duquel une compréhension du monde et de la réalité, pour des raisons propres à la raison même, n'est plus un acte de la seule raison mais un acte de la foi, la foi étant comprise comme une confiance existentielle (certes raisonnable) en la présence eschatologique de Dieu. C'est justement une foi qui porte en estime la raison qui est consciente du doute comme expression de la limitation de tout ce qui est humain, et donc aussi de la foi en tant qu'humaine. Une foi raisonnable connaît les raisons pour lesquelles elle est questionnée et se laisse interroger. Ceci se fait pour des raisons « raisonnables » aussi bien que pour des raisons qu'on pourrait caractériser comme résultant des dimensions souvent perçues comme « irraisonnables » de l'existence humaine. Ici, il faut tout particulièrement penser aux injustices, inhumanités et « irréconciliabilités » de l'histoire, que la théologie ne peut pas fuir, même si humainement parlant elle n'a pas et ne peut pas avoir de réponses humaines satisfaisantes⁴⁹. C'est pourquoi une compréhension chrétienne de l'histoire n'inclut pas seulement une théologie négative, mais la « croise » au sens propre du terme en renvoyant à la Croix. Si l'espérance chrétienne peut faire confiance à la présence de l'Esprit Saint dans l'histoire, elle doit néanmoins « inclure l'indicible dans ses discours sur Dieu, sur son expérience et sur sa

⁴⁹ Pour une vue d'ensemble, voir Matthias REMENYI, « Ende gut – alles gut ? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft », *Communio* 32, 2003, p. 492-512.

puissance qui dépasse l'histoire »⁵⁰. C'est ainsi qu'elle rend tout particulièrement compte de la structure eschatologique de toute compréhension véritablement chrétienne de l'histoire⁵¹.

Concrètement, toute « explication », tout « *open narrative* » est imprégné par une dimension dialogale qui dépasse les frontières entre celui qui « explique » et ce qui est « expliqué », et qui est portée par la volonté divine du salut. Dans ce sens, il s'agit d'un « dialogue du salut ». Avec ce terme, Paul VI, en plein Vatican II, a livré, dans son encyclique *Ecclesiam suam*⁵², une définition de la religion en tant que dialogue entre Dieu et les hommes et par là même

⁵⁰ « Das Unsagbare in die Diskurse über Gott, über seine Erfahrbarkeit und Geschichtsmächtigkeit eintragen » (HOFF, « Die Inversion der Geschichte », p. 24). De manière plus générale, voir Hans-Joachim HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg, Echter, 2008. Vu le rôle joué par Oscar Cullmann à Vatican II, il faut également mentionner Ekkehard W. STEGEMANN, « Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit », *Theologische Zeitschrift* 58, 2002, p. 232-242. On retiendra notamment les propos de Stegemann concernant la théologie négative, *idem*, p. 242. Voir aussi Karlfried FRÖHLICH et Martin SALLMANN (dir.), *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012.

⁵¹ Les défis impliqués par la dimension eschatologique de la foi chrétienne sont élucidés dans Edmund ARENS (dir.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestio disputata » 234, 2010.

⁵² Angelo AMATO, « L'enciclica del dialogo rivisitata. A proposito del Colloquio Internazionale di Studio sull' *Ecclesiam suam* di Paolo VI (Roma, 24-26 ottobre 1980) », *Salesianum* 43, 1981, p. 149-159 ; ISTITUTO PAOLO VI, « *Ecclesiam suam* », *première lettre encyclique de Paul VI. Colloque international, Rome, 24-26 octobre 1980*, Brescia, Studium, coll. « Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI » 2, 1982 ; Michel FÉDOU, « L'encyclique *Ecclesiam suam* », *Chemins de dialogue* 25, 2005, p. 103-119.

de l'histoire du salut⁵³ qui inclut les chrétiennes et chrétiens dans le monde de ce temps en tant qu'individus de même qu'en tant qu'Église⁵⁴ :

« Voilà, vénérables frères, l'origine transcendante du dialogue. Elle se trouve dans l'intention même de Dieu. La religion est de sa nature un rapport entre Dieu et l'homme. La prière exprime en dialogue ce rapport. La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'Incarnation, et ensuite par l'Évangile. Le colloque paternel et saint, interrompu entre Dieu et l'homme à cause du péché originel, est merveilleusement repris dans le cours de l'histoire. L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. C'est dans cette conversation du Christ avec les hommes (cf. Bar.,

⁵³ Roman A. SIEBENROCK, « Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* », in : Peter HÜNERMANN et Bernd Jochen HILBERATH (dir.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3 : *Orientalium Ecclesiarum – Unitatis Redintegratio – Christus Dominus – Optatam Totius – Perfectae Caritatis – Gravissimum Educationis – Nostra Aetate – Dei Verbum*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005, p. 591-693, ici p. 666 parle de « Einheit der Heilsgeschichte auf dem Hintergrund einer kenotisch-pneumatologischen Christologie » et présente cette unité comme horizon fondamental de la vie et pensée chrétiennes face au pluralisme religieux.

⁵⁴ À la lumière du concile, on trouve des réflexions pertinentes chez Yves CONGAR, « Situation ecclésiologique au moment de *Ecclesiam suam* et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes », in : CONGAR (dir.), *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ. Préface par René Rémond*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 71, 1984, p. 7-32.

3, 38) que Dieu laisse comprendre quelque chose de lui-même, le mystère de sa vie, strictement une dans son essence, trine dans les Personnes ; c'est là qu'il dit finalement comment il veut être connu : il est Amour ; et comment il veut être honoré de nous et servi : notre commandement suprême est amour. Le dialogue se fait plein et confiant ; l'enfant y est invité, le mystique s'y épuise » (*Ecclesiam Suam* 72)⁵⁵.

Si la langue parfois assez traditionnelle de Paul VI pose certaines questions (qui, de leur côté, font partie des défis contemporains auxquels la vérité chrétienne est confrontée)⁵⁶, sa mise en rapport de l'histoire humaine et de l'histoire du salut n'est pas moins actuelle, car elle ouvre un horizon dans lequel Dieu et l'homme se rencontrent. Dans cette rencontre, la souveraineté de Dieu reste préservée, puisque même dans sa Révélation, il ne « laisse comprendre » que « quelque chose de lui-même », la plénitude de cette connaissance étant inaccessible pour les humains. Néanmoins, Paul VI esquisse une vie historiquement concrète, une vie chrétienne concrétisant la foi en ce Dieu même dans lequel elle est enracinée, l'amour comme attitude fondamentale d'une vie chrétienne laissant transparaître quelque chose de l'Amour divin, renvoyant à un « plus » de plénitude par rapport à ce « quelque chose » qui est humainement et historiquement accessible. D'ailleurs, il est tout à fait remarquable que le contexte dans lequel Paul VI met en rapport l'histoire humaine et l'histoire du salut, l'universel et le concret, la Trinité et l'existence humaine, est celui de la mystique. Dans la

⁵⁵ www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_fr.html, (27 février 2013).

⁵⁶ Jörg ERNESTI, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Freiburg, Herder, 2012, en particulier p. 209-216.

rétrospective, on peut lire cela comme un complément à la phrase célèbre (et souvent mal comprise) de Karl Rahner, selon lequel « der Fromme von morgen (...) ein "Mystiker" sein (werde) »⁵⁷ : tandis que Rahner argumente à partir de l'expérience, Paul VI argumente à partir de l'histoire du salut. Ceci invite à une relecture complémentaire de l'histoire de la théologie du XXème siècle avec ses accentuations différentes sur l'expérience d'un côté et sur l'histoire du salut de l'autre. En ce qui concerne Rahner, il a rendu possible, dans sa formule non moins célèbre « Die "ökonomische" Trinität ist die 'immanente' und umgekehrt »⁵⁸ (et ceci même dans les questions soulevées par cette formule) rien de moins que de concevoir la vie et la pensée chrétiennes et à partir de la Trinité et à partir du monde⁵⁹. Ceci d'autant plus que c'est justement l'interférence entre la Trinité économique et immanente qui met en valeur le devenir-sujet

⁵⁷ Cf. Karl RAHNER, « Frömmigkeit früher und heute », in : *Karl Rahner Sämtliche Werke* 23, 2006, p. 31-46, ici p. 39 en liaison avec une remarque particulièrement importante concernant Jésus de Nazareth comme Crucifié et Ressuscité, *idem*, p. 40. On trouve une énumération d'autres passages où Rahner commente son énoncé in : *Sämtliche Werke* 25, 2008, p. 728.

⁵⁸ Karl RAHNER, « Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte », in : Johannes FEINER et Magnus LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. 2 : *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln, Benziger, 1975, p. 317-401, ici p. 328.

⁵⁹ On trouve des réflexions approfondies chez Michael QUINSKY, « Tradition and the Normativity of History within an "Economy of Salvation" », in : Colby DICKINSON, Lieven BOEVE et Terrence MERRIGAN (dir.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Leuven, Peeters, coll. « Annua Nuntia Lovaniensia » 70, 2013, p. 73-90.

de l'homme, et par rapport à la dimension de l'existence concrète et par rapport à la dimension de l'histoire du salut⁶⁰.

Devant cet arrière-plan, on ne peut pas poser seulement la question d'une qualification théologique de l'histoire, on peut en même temps développer une perspective de réponse : la « relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut » peut être conçue comme une économie du salut, au sein de laquelle les interférences et les différences entre le Divin et l'humain coexistent et à travers laquelle, dans l'Incarnation, la Croix et la Résurrection, s'est révélée cette volonté salutaire de Dieu qui englobe tout ce qui existe entre Création et Rédemption. Ce salut est aussi bien universel que proposé de manière très personnelle à chaque être humain.

Un certain paradoxe consiste dans le fait que tout discours humain sur l'économie du salut – qui se réfère à l'histoire entre les hommes et Dieu et sur l'histoire entre Dieu et les hommes – en explicite un aspect, mais que l'économie du salut en tant que telle dépasse largement tous les discours humains. Si le terme d'économie du salut implique et désigne, d'un côté comme horizon la réalité entière entre Création et Rédemption, il doit de l'autre côté se limiter à expliciter un certain nombre des aspects qui sont en lien avec cet horizon. La réflexion sur l'« économie du salut » est portée par la conviction que la totalité de la réalité entre Création et Rédemption est portée par Dieu. C'est pourquoi elle n'a nullement comme but d'idéaliser aveuglément le monde et son histoire. Au contraire, elle a un potentiel très

⁶⁰ Michael HAUBER, *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Innsbruck, Tyrolia, coll. « Innsbrucker Theologische Studien » 82, 2011, p. 87.

critique. Ceci ne vaut pas seulement pour le terme d'« économie » lui-même qui signifie pour nos contemporains tout autre chose qu'une histoire entre Dieu et les hommes et entre les hommes et Dieu, même si pour certains, l'économie semble devenir une quasi-religion...⁶¹ L'« économie du salut » est donc tout sauf une explication apologétique pour tout et n'importe quoi, mais un instrument de réflexion, d'explication et d'articulation pour la relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut, dont chaque être humain peut considérer faire partie. Certes, l'on peut s'interroger sur l'opportunité du terme « économie du salut » et son efficacité, qui reste en plus marquée par son histoire⁶². Aussi, on peut se demander s'il ne risque pas de devenir un terme d'embarras qu'on n'utilise que là où les défis de la vie et de la pensée chrétiennes sont particulièrement difficiles à décrire⁶³. Néanmoins, la tâche

⁶¹ Voir Barbara HALLENSLEBEN, « Ökonomie und Heilsökonomie. Sergij Bulgakov als Vordenker neuer ökumenischer Aufgaben », in : Michael SCHNEIDER (dir.), *Wachsam in Liebe. Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III.*, Kisslegg, fe-Medienverlag, coll. « Koinonia-Oriens 54 », 2008, p. 131-145 ; Thomas RUSTER, « Wem gehört die Zukunft ? Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie », in : Christoph BÖTTIGHEIMER et Florian BRUCKMANN (dir.), *Glaubensverantwortung im Horizont der « Zeichen der Zeit »*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 248, 2012, p. 232-251. L'économisation de la vie est aussi traité de manière critique par Ralf MIGGELBRINK, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*, Freiburg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 235, 2009.

⁶² Gerhard RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 90, 2005.

⁶³ Voir par exemple les usages faits de ce terme par Gregor Maria HOFF, *Offenbarungen Gottes. Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg,

désignée par ce terme est celle d'exprimer, à la fois de manière pratique et spéculative, dans le cadre d'une « *christliche Weltanschauung* »⁶⁴, la conviction que le Dieu révélé par Jésus le Christ, est ce Dieu qui est le Créateur et le Rédempteur du ciel et de la terre, et qui est, dans l'Esprit qui donne la vie, présent au monde et dans son histoire. Cette conviction inclut celle que les êtres sont à la fois entièrement soumis aux conditions du monde et de l'histoire, et orientés dans leurs vies vers Dieu, que ce soit de manière implicite ou explicite. En fin de compte, il s'agit là de l'horizon spirituel exprimé par la formule de Rahner selon laquelle l'économie immanente est l'économie trinitaire et vice versa. Ainsi conçu, le terme « économie du salut » peut correspondre à la revendication de Walter Kasper selon laquelle il faut lier la théologie de la Création et la Christologie. Aussi, cette notion peut compléter cette revendication par une mise en valeur de l'eschatologie, et, par là même, elle peut devenir une expression de cette théologie sapientiale qui réalise la tâche posée par le synode de 1985⁶⁵. Ainsi, le terme « économie du salut » respecte

Pustet, 2007, p. 196s. ; Roman A. SIEBENROCK, « Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus », in : Peter HÜNERMANN et Bernd Jochen HILBERATH (dir.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 5 : *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils : Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006, p. 120-133, ici p. 121-123.

⁶⁴ Walter KASPER, « Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie », in : Walter BAIER et al. (dir.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Mélanges Joseph cardinal Ratzinger*, St. Ottilien, Eos, 1987, p. 311-328, ici p. 327.

⁶⁵ Pour cette revendication, voir Walter KASPER, « Zur gegenwärtigen Situation », p. 20 ; KASPER, « Gottes Gegenwart in Jesus Christus », p. 313f. ; KASPER, « Jesus Christus – das Licht der Welt, Die Weisheitschristologie als

l'innombrable multitude des réalités et témoignages de la foi. Il inclut les questions, les doutes, les hasards de l'histoire, mais aussi les écritures et réécritures, lectures et relectures de l'histoire qui ne cessent de varier selon les perspectives. Il ne succombe donc pas au risque d'« expliquer » ce qui serait une construction trinitaire de l'histoire humaine ni même de l'« histoire du salut »⁶⁶. D'une certaine manière comparable à l'« analogie de la foi » que le *Catéchisme de l'Église Catholique* met en valeur en parlant de l'explication de la Bible⁶⁷, le terme est une expression de la foi chrétienne

Auslegungsschlüssel der Weltweisheit », in : George AUGUSTIN, Maria BRUN, Erwin KELLER et Markus SCHULZE (dir.), *Christus Gottes schöpferisches Wort. Mélanges Christoph cardinal Schönborn*, Freiburg, Herder, 2010, p. 293-299. Selon Kasper, une « stark heilsgeschichtlich orientierte Theologie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils » aurait négligé la théologie de la Création et la théologie biblique de la Sagesse (*idem*, p. 294). En même temps, il insiste sur le fait que Vatican II a exprimé à maints endroits une « universalistische Sicht » de la christologie (*idem*, p. 297). On pourrait certes demander dans quelle mesure les implications d'une théologie de la sagesse déflowaient, à leur tour, les divers énoncés de Kasper et leur cohérence. Pour la dimension kénotique de la théologie de la sagesse, voir aussi Roman SIEBENROCK, « Kenotische Vernunft. Zur Bestimmung des sapientialen Charakters theologischer Rationalität », in : MEYER ZU SCHLOCHTERN et SIEBENROCK (dir.), *Wozu Fundamentaltheologie ?*, p. 93-112, ici p. 106ss.

⁶⁶ Il reste toujours instructif de consulter à ce propos Eduard LOHSE, « Lukas als Theologe der Heilsgeschichte » (1954), in : Georg BRAUMANN (dir.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 64-90, ici p. 75s.

⁶⁷ Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* 114,3 : « Être attentif 'à l'analogie de la foi' (cf. Rm 12, 6). Par 'analogie de la foi', nous entendons la cohésion des vérités de la foi entre elles et dans le projet total de la Révélation » (www.vatican.va/archive/FRA0013/_PR.HTM, 29 mai 2013). Pour une vue biblique d'ensemble voir aussi Gerhard Ludwig MÜLLER, *Gott und seine Geschichte. Der Präfekt der Glaubenskongregation über Bibel und Glaube. Ein Gespräch mit Johannes Marten und Philipp v. Studnitz*, Freiburg, Herder, 2012.

qui croit et espère qu'à travers et au-delà des innombrables histoires humaines, la réalité et sa perception humaine sont finalement enracinées dans la Trinité et destinées à la plénitude⁶⁸. C'est tout particulièrement à partir de l'axiome *Deus semper major*⁶⁹ qu'il faut comprendre le caractère performatif de toute utilisation du terme « économie du salut », exprimant devant un horizon universel, de manière concrète et sous forme d'une « *analogia pleromatis* »⁷⁰, comment la vie et

⁶⁸ D'un côté, Lieven Boeve a raison quand il postule – face à l'horizon de la postmodernité et du pluralisme religieux – l'impossibilité du christianisme d'être une « all-encompassing meta-narrative » et quand il plaide pour concevoir le christianisme plutôt comme « an open narrative, a narrative that offers orientation and integration without thereby being determined to integrate everything into its own narrative in a totalitarian way ». Pareil « *Christian narrative* », toujours selon Boeve, se relativise lui-même vers le *Deus semper major* (BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 175). D'un autre côté, cette limitation humaine de saisir la plénitude divine et ce qu'on peut appeler « God's eye view » (HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, p. 355 dans le contexte d'une « transversale Theologie der Religionen ») n'exclut pas la foi qui vise justement cette plénitude, humainement certes, mais par la grâce et dans l'Esprit Saint. Si d'après la foi chrétienne, la volonté salutaire de Dieu est universelle, une formule telle que celle d'une « pluralité des économies du salut » (Claude GEFFRÉ, « La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II », *Islamochristiana* 11, 1985, p. 115-133, ici p. 128f ; GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 247, 2006, p. 51) est par là même une expression de l'impossibilité d'exprimer une réalité que la foi cherche néanmoins à pénétrer. On aura compris que la grâce et l'eschatologie deviennent par là même des dimensions centrales de toute pensée chrétienne et théologique.

⁶⁹ Voir BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 175.

⁷⁰ En discussion avec la « Theologie der Lebensfülle » présentée par Ralf Miggelbrink, on trouvera quelques pistes de réflexion chez QUINSKY, « *Analogia pleromatis* ».

la pensée chrétiennes font entrer, de façon historique et contingente, dans le mystère chrétien et comment, à l'inverse, le mystère ouvre de nouvelles portes d'entrée à la vie et la pensée chrétiennes. Ce mouvement d'introductions réciproques qui mène en même temps au large – il s'agit là de formes privilégiées dont la théologie qui « se rajeunit toujours (...) scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se puise cachée dans le mystère du Christ » (*Dei Verbum* 24) – est en quelque sorte le noyau de cette histoire entre Dieu et les hommes et entre les hommes et Dieu, histoire à la fois existentielle et universelle.

C'est l'intention même de Vatican II, ce concile pastoral qui voulait mettre la foi à l'heure du temps (et le temps à l'heure de la foi), et qui voulait par sa concentration christocentrique et son ouverture pneumatologique donner un horizon et un fil conducteur à un véritable *aggiornamento* théo-logique, avec sa dynamique prospective⁷¹. L'orthodoxie

⁷¹ D'après KASPER, « Gottes Gegenwart in Jesus Christus », p. 321, le Concile insinue par là même « eine christologische Weisheitskonzeption und eine weisheitliche Christologie. Aus diesem Grund empfiehlt das Konzil auch keine enggeführte heilsgeschichtliche Theologie, sondern – was nachher oft übersehen wurde – eine zwar christologisch konzentrierte, aber doch universale Theologie. Sie soll davon ausgehen, dass das Geheimnis Christi die gesamte Menschheitsgeschichte durchzieht. Damit will das Konzil eine Theologie, die zwar christologisch zentriert, die aber zugleich universal ausgerichtet ist und im Dialog steht mit den religiösen, geistigen, kulturellen, politischen Strömungen der Zeit. In diesem Sinn proklamiert das Konzil eine christologisch begründete, weltoffene Katholizität ». Certes, la question de savoir comment il faut concevoir et concrétiser ce dialogue est plutôt soulevée par Kasper qu'il y apporte déjà des réponses. Ici, les réflexions de Lieven Boeve autour d'une « interruption réciproque », légitimées en outre par *Gaudium et Spes* 45, peuvent ouvrir des horizons pour notre manière de vivre chrétiennement dans un contexte post-moderne, post-métaphysique et post-sécularisé.

chrétienne est d'autant plus renvoyée à l'orthopraxie à la suite de Jésus-Christ que « les joies et les espoirs, les angoisses et tristesses des hommes de ce temps » (*Gaudium et Spes* 1) sont l'horizon de la vie et de la pensée chrétiennes⁷². L'« économie du salut » devient par là même un terme qui peut correspondre à la revendication du synode de 1985 d'« expliquer » de manière universelle et concrète cette « unité entre l'histoire humaine et l'histoire du salut » dans le monde de ce temps et à partir des signes du temps qu'il faut interpréter à la lumière de l'Évangile. Certes, le terme inclut qu'humainement parlant, la tâche qui en résulte n'est jamais achevée. C'est justement de cette manière eschatologique que le thème « *Ecclesia de Trinitate* » se révèle comme « l'une des plus grandes innovations de l'ecclésiologie de Vatican II »⁷³, ainsi que l'affirme Gilles Routhier.

⁷² Ansgar KREUTZER, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschliessung der Kenosis-Christologie*, Freiburg, Herder, 2011.

⁷³ Gilles ROUTHIER, « Vatican II et le renouveau de la théologie trinitaire », in : Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 273, 2010, p. 217-246. Pour le synode de 1985 voir *idem*, p. 245.

BIBLIOGRAPHIE DES PRINCIPAUX TRAVAUX DU PROFESSEUR GILLES ROUTHIER

Par Philippe J. Roy

Monographies

- *La réception d'un concile*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 174, 2012, 272 p. (réédition).
- *Dichosa catequesis ! Tú incomodas a familias y parroquias*, Madrid, Editorial CCS, 2008, 120 p.
- *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008, 162 p.
- *Benedetto Catechismo ! Famiglie e parrocchie tra disagio e speranza*, Torino, Elledici, 2008, 96 p.
- *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano, Vita e pensiero, 2007, 402 p.
- *40 ans après Vatican II. Espérer !*, Montréal, Novalis, 2007, 168 p.
- *Sacrée catéchèse ! Quand tu déranges familles et paroisses*, Bruxelles et Angers, Lumen Vitae et CRER, 2007, 104 p.
- *La Chiesa dopo il Concilio*, Bose, Quiqajon, 2007, 96 p.
- *Vatican II – Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 69, 2006, 433 p.
- *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*, Québec, Éditions Anne Sigier, 2005, 176 p.
- *Enfanter des chrétiens aujourd'hui*, Québec, Éditions Anne Sigier, 2003, 54 p.

- *Le devenir de la catéchèse*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 17, 2003, 105 p.
- *Le synode diocésain. Le comprendre, le vivre, le célébrer*, Ottawa, Novalis, 1996, 80 p.
- *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Paris et Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques » 18, 1994, 307 p.
- *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale. l'Église de Québec (1982-1987)*, Montréal et Paris, Paulines et Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques » 17, 1993, 523 p.
- *La réception d'un concile*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 174, 1993, 264 p.
- *L'Eucharistie, manifestation de l'Église locale*, Ottawa, Service des éditions de la CÉCC, 1992, 64 p.

Livres écrits en collaboration

- Avec Alphonse BORRAS, *A Nova paróquia*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2010, 212 p.
- Avec Alphonse BORRAS, *La nueva parroquia*, Madrid, Editorial Sal Terrae, coll. « Pastoral » 87, 2009, 207 p.
- Avec Alphonse BORRAS, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 21, 2009, 176 p.
- Avec Joseph FAMERÉE, *Yves Congar*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, 320 p.

- Avec Alain GIGNAC, Anne FORTIN, et Daniel CADRIN, *Cette catéchèse qui bouscule familles et communautés chrétiennes*, Montréal, Fides et Médiaspaul, 2007, 110 p.
- Avec Axel MAUGEY, *Église du Québec, Église de France. Cent ans d'histoire*, Montréal, Novalis, 2006, 248 p.

Direction d'ouvrages collectifs

- Avec Luca BRESSAN et Luciano VACCARO (dir.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi*, Brescia, Morcelliana, 2012, 260 p.
- Avec Philippe J. ROY et Karim SCHELKENS (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique » 95, 2012, 363 p.
- Avec Luca BRESSAN (dir.), *Le travail de la Parole*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2011, 144 p.
- Avec Michael ATTRIDGE et Catherine E. CLIFFORD (dir.), *Vatican II. Expériences canadiennes / Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, 580 p.
- Avec Guy JOBIN (dir.), *L'autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam N.S. » 3, 2010, 256 p.
- Avec Paul CADRIN (dir.), *La liturgie en quête de sa musique*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 19, 2007, 168 p.

- *Évêques, théologiens et médias. Acteurs canadiens à la deuxième période du concile*, Québec, FTSR, coll. « Cahiers de recherche sur Vatican II » 4, 2006, 113 p.
- Avec Laurent VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, 546 p.
- *Paul VI et Maurice Roy. Un itinéraire pour la justice et la paix*, Roma et Brescia, Studium, coll. « Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI » 26, 2005, 308 p.
- Avec Gaëtan BAILLARGEON (dir.), *Les diocèses de Nicolet et de Trois-Rivières et Vatican II*, Québec, FTSR, coll. « Cahiers de recherche sur Vatican II » 2, 2005, 130 p.
- *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peeters, coll. « Instrumenta theologica » 27, 2004, 244 p.
- Avec Marc PELCHAT (dir.), *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste*, Québec, PUL, 2004, 158 p.
- Avec Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles et Ottawa, Lumen Vitae et Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2004 et 2007 (2^e édition augmentée), 824 p. et 892 p.
- Avec Jean-Philippe WARREN (dir.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, 376 p.
- Avec Frédéric LAUGRAND (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, coll. « Mémoire d'Églises », 2002, 440 p.

- *Les évêques du Québec, entre aggiornamento conciliaire et Révolution tranquille*, Québec, CIEQ, coll. « Cheminements », 2002, 66 p.
- *Vatican II au Canada. Enracinement et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 54, 2001, 452 p.
- *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 16, 2000, 406 p.
- *Faire écho au Verbe. Réinvestir l'homélie*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 15, 1999, 248 p.
- *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 58, 1997, 475 p.
- Avec Brigitte CAULIER (dir.), *Mémoires de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, 120 p.
- *L'Initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 14, 1997, 103 p.
- Avec Raymond BRODEUR (dir.), *L'enseignement religieux. Questions actuelles*, Ottawa, Paris et Bruxelles, Novalis, Éd. du Cerf et Lumen Vitae, coll. « Théologies pratiques », 1996, 163 p.
- *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 13, 1996, 383 p.
- *La paroisse en éclats*, Ottawa, Novalis, coll. « Théologies pratiques » 5, 1995, 275 p.
- *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, 272 p.

Chapitres d'ouvrages collectifs

- « L'épiscopat à l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques de 2001. Un style fidèle à Vatican II ? », in : Joseph FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam N.S. » 4, 2012, p. 111-130.
- « La catéchèse des adultes », in : Gilles ROUTHIER et Luca BRESSAN et Luciano VACCARO (dir.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 129-142.
- « Evangelización de la cultura e inculturación de la catequesis », in : José María SICILIANI (dir.), *Culturas juveniles, educación religiosa escolar y catequesis. Conversaciones entre distintos campos disciplinares*, Bogotá, Ediciones Universidad De La Salle, 2012, p. 121-151.
- « La réception dans le premier *De Ecclesia* des mouvements de renouveau préconciliaire », in : Gilles ROUTHIER, Philippe J. ROY et Karim SCHELKENS (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique » 95, 2012, p. 199-212.
- « L'Église naît de la Parole », in : Gilles ROUTHIER et Luca BRESSAN (dir.), *Le travail de la Parole*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2011, p. 123-138.

- « La question de la liberté religieuse au Québec à l'heure de Vatican II », in : Michael ATTRIDGE – Catherine E. CLIFFORD – Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II. Expériences canadiennes/Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 525-542.
- « La Chiesa nata dalla Parola », in : Gilles ROUTHIER et Luca BRESSAN (dir.), *L'Efficacia della Parola*, Bologna, EDB, coll. « Fede e annuncio », 2011, p. 115-129.
- « L'ombre de Karl Barth à Vatican II », in : Guy BEDOUELLE et Mariano DELGADO (dir.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses/Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen*, Fribourg, Academic Press Fribourg, coll. « Studia Friburgensia » 7, 2011, p. 25-50.
- « Un concile à interpréter. Les enjeux d'un style nouveau », in : *Vatican II. Histoire et actualité d'un concile. Études – Hors Série*, 2010, p. 251-261.
- « L'expérience de la grâce. L'expérience de la vie ecclésiale », in : S.M. CECCHIN et A. LIGOTTI (dir.), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2010, p. 459-466.
- « Un "mandatum docendi" dénié. Comment on interprète un silence », in : Gilles ROUTHIER et Guy JOBIN (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », N.S. », 3, 2010, p. 167-187.

- « Vatican II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire », in : Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 273, 2010, p. 217-246.
- « Vatican II comme modernisation de l'Église catholique du Québec », in : Robert MAGER et Serge CANTIN (dir.), *Religion et modernité au Québec. Où en sommes-nous ?*, Québec, PUL, 2010, p. 41-54.
- « Les parallèles entre "l'esprit post-tridentin" et "l'esprit post-Vatican II" », in : Raymond BRODEUR, Dominique DESLANDRES et Thérèse NADEAU-LACOUR (dir.), *Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux. Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France*, Québec, PUL, 2009, p. 157-168.
- « L'ecclésiologie eucharistique. Point de vue de la théologie pratique », in : Jean-Marie VAN CANGH (dir.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 97-114.
- « Les évolutions de l'enseignement théologique au Canada », in : Michel DENEKEN et Francis MESSNER (dir.), *La théologie à l'Université. Statut, programmes et évolutions*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 111-134.
- « Restaurer l'ordre du monde. L'horizon médiéval de la pensée des années 1920 et 1930 », in : Sylvain CARON et Michel DUCHESNEAU (dir.), *Musique, art et religion dans l'entre-deux-guerres*, Lyon, Symétrie, 2009, p. 85-96.

- « Harmoniser des perspectives ecclésiologiques diverses. Réponse au cardinal Walter Kasper », in : Raymond BRODEUR (dir.), *L'eucharistie don de Dieu pour la vie du monde. Perspectives théologiques et ouvertures sur le monde*, Ottawa, Éd. de la CÉCC, 2009, p. 216-226.
- « Léger et Suenens. Les relations difficiles de deux princes de l'Église », in : Doris DONNELLY, Joseph FAMERÉE, Mathijs LAMBERIGTS and Karim SCHELKENS (dir.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 216, 2009, p. 325-357.
- « Les martyrs d'Algérie ou le "martyre de l'amour" au quotidien », in : Teresa OKURE, Jon SOBRINO et Felix WILFRED (dir.), *Repenser le martyre. Enjeux historiques et spirituels*, Paris, Bayard, 2008, p. 59-80.
- « De la "civilisation paroissiale" à la paroisse urbaine », in : Brigitte CAULIER et Yvan ROUSSEAU (dir.), *Temps, espace et modernités*. Québec, PUL, coll. « Géographie historique », 2008, p. 373-385.
- « Das begonnene Werk zu Ende führen. Die Mühen der vierten Sitzungsperiode », in : Giuseppe ALBERIGO et Günther WASSILOWSKY (dir.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. V. *Ein Konzil des Übergangs. Vierte Sitzungsperiode und Abschluss des Konzils (September – Dezember 1965)*, Ostfildern / Leuven, Grünewald / Peeters, 2008, p. 57-213.
- « La réception de *Sacrosanctum Concilium* au Canada francophone », in : « *La liturgie, source et sommet* » ? *Comprendre, relire, imaginer*, Montréal, Éd. de la CÉCC, coll. « Études canadiennes en liturgie » 12, 2008, p. 11-27.

- « Vincent Harvey. Un théologien des marges », in : Serge GAUTHIER (dir.), *Vincent Harvey (1923-1972). Un pays dans le ventre*, La Malbaie, Les Éditions de Charlevoix, 2008, p. 79-92.
- « Dans la mouvance de Vatican II », in : Suzanne CLAVETTE (dir.), *Gérard Dion artisan de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2008, p. 599-613.
- « Catequesis de adultos », in : Henri DERROITTE (dir.), *Nuevos caminos para la catequesis hoy*, Madrid, Sal Terrae, 2008, p. 43-58.
- « Commentaires à propos d'une déontologie des ministères », in : Louis-Léon CHRISTIANS (dir.), *La déontologie des ministères ecclésiaux*, Paris, Éd. du Cerf, 2007 p. 186-190.
- « Étonnante catéchèse », in : Gilles ROUTHIER et al., *Cette catéchèse qui bouscule familles et communautés chrétiennes*, Montréal, Fides et Médiaspaul, 2007, p. 17-38.
- « Beyond Collegiality. The Local Church Left Behind by the Second Vatican Council », in : Jonathan Y. TAN (ed.), *The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Sixty-second Annual Convention*, Cincinnati, 2007, p. 1-15.
- « La musique liturgique au XX^e siècle. Les diverses interprétations des documents romains », in : Paul CADRIN et Gilles ROUTHIER (dir.), *La liturgie en quête de sa musique*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 19, 2007, p. 67-94.
- « Zeichen der Zeit in Nordamerika », in : Peter HÜNERMANN (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg, Herder, 2006, p. 181-195.

- « Die post-konziliare Kirche Kanadas. Rezeption – "Stille Revolution" und Niedergang – Schwelle zum Neubeginn », in : Peter HÜNERMANN (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg, Herder, 2006, p. 474-503.
- « L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques. Moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique », in : Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMEN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 254, 2006, p. 61-88.
- « Finishing the Work Begun. The Trying Experience of the Fourth Period », in : Joseph A. KOMONCHAK (dir.), *History of Vatican II*, vol. 5 : *The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council (sept. 65 – dec. 65)*, New York, Orbis, 2006, p. 49-184.
- « From a Project of Adaptation to Refounding. Working Out a Guided Image of Mission in Secularized Societies », in : Ronald ROLHEISER (dir.), *Secularity and the Gospel. Being Missionaries to our Children*, New York, Crossroad, 2006, p. 151-167.
- « Le synode des évêques. Un débat inachevé », in : Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 269-294.

- « Governance of the Catholic Church in Québec. An Expression of the Distinct Society », in : Michael GAUVREAU and Olivier HUBERT (dir.), *The Churches and Social Order in Nineteenth and Twentieth Century Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006, p. 292-314.
- « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcité ? », in : Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*. Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie » 136, 2006, p. 95-126.
- « Vatican II au Québec. Point d'arrivée ou point de départ ? », in : Brigitte CAULIER et Luc COURTOIS (dir.), *Québec – Wallonie. Dynamiques des espaces et expériences francophones*, Québec et Louvain-la-Neuve, Presses de l'Université Laval, Academia-Bruyland et Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 295-316.
- « De nouvelles initiatives pour la justice et la paix », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Paul VI et Maurice Roy. Un itinéraire pour la justice et la paix*, Roma et Brescia, Seminarium, coll. « Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI » 26, 2005, p. 11-38.
- « La recezione dell'ecclesiologia conciliare. Problemi aperti », in : Marco VERGOTTINI (dir.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Roma, Glossa, 2005, p. 9-51.
- « Pratiques synodales au Canada », in : Alberto MELLONI et Silvia SCATENA (dir.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new Contact*, Münster, LIT Verlag, 2005, p. 345-372.

- « Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église », in : Alberto MELLONI and Silvia SCATENA (dir.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new Contact*, Münster, LIT Verlag, 2005, p. 91-103.
- « Mener à terme l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième session », in : Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire de Vatican II*, vol. V : *Un concile de transition. La quatrième session et la fin du concile (sept. 65 – déc. 65)*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 69-232.
- « Pour un programme de recherche sur la réception de Vatican II », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peeters, coll. « Instrumenta theologica » 27, 2004, p. 5-17.
- « La périodisation », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peeters, coll. « Instrumenta theologica » 27, 2004, p. 225-244.
- « Gouverner en Église. Entre gestion pastorale et gouvernement spirituel », in : Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Ottawa et Bruxelles, Novalis et Lumen Vitae, coll. « Théologies pratiques », 2004, p. 637-650.
- « Marcher ensemble et vivre la synodalité », in : Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Ottawa et Bruxelles, Novalis et Lumen Vitae, coll. « Théologies pratiques », 2004, p. 651-664.

- « L'organisation religieuse. Des origines modestes », in : Serge COURVILLE, Pierre C. POULIN et Barry RODRIGUE (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante*, Québec, Éd. de l'IQRC, coll. « Les régions du Québec » 16, 2003, p. 140-155.
- « La vie religieuse », in : Serge COURVILLE et al. (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante*, Québec, Éd. de l'IQRC, coll. « Les régions du Québec » 16, 2003, p. 279-281.
- « Une Église qui voit grand », in : Serge COURVILLE et al. (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante*, Québec, Éd. de l'IQRC, coll. « Les régions du Québec » 16, 2003, p. 534-598.
- « L'Église après la Deuxième Guerre mondiale. Renouveau et nostalgie », in : Serge COURVILLE et al. (dir.), *Histoire de Beauce-Etchemin-Amiante*, Québec, Éd. de l'IQRC, coll. « Les régions du Québec » 16, 2003, p. 790-815.
- Avec François NAULT, « Un très grand siècle pour la théologie », in : François BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard, 2003, p. 103-154.
- « Paul-Eugène Roy. Polémiste et croisé », in : Gilles ROUTHIER et Jean-Philippe WARREN (dir.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 273-288.
- « Une catéchèse pour adultes », in : Henri DERROITTE (dir.), *Théologie, Mission et catéchèse*, Bruxelles et Montréal, Lumen Vitae et Novalis, 2002, p. 33-47.

- « Un vivier de cadres et de conseillers. La Faculté et l'Église de Québec », in : Nive VOISINE, Brigitte CAULIER et Raymond BRODEUR (dir.), *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval 1852-2002*, Québec, PUL, 2002, p. 279-310.
- « De nouvelles idées pour l'Église catholique. Contribution des jeunes Églises à Vatican II », in : Gilles ROUTHIER et Frederic LAUGRAND (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 247-270.
- « Un renouveau qui vient des marges. Quarante ans d'évolution de la théologie francophone au Canada », in : M. BEAUDIN, A. FORTIN et R. MARTINEZ DE PISON (dir.), *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 65, 2002, p. 27-61.
- « Le temps de l'exode », in : *La catéchèse dans la culture actuelle. Des passages à faire*, Montréal, OCQ, 2002, p. 9-15.
- « Portare a termine l'opera iniziata. La faticosa esperienza del quattro periode », in : Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano*, vol. 5 : *Concilio di transizione settembre – dicembre 1965*, Bologna et Leuven, Il Mulino et Peeters, 2001, p. 73-196.
- « La paroisse. Ses figures, ses modèles et ses représentations », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 16, 2001, p. 197-252.

- « Inventer des lieux pour proposer l'Évangile et rassembler les croyants », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal / Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 16, 2001, p. 387-403.
- « La période préparatoire. Premier *aggiornamento* du catholicisme québécois », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II. Enracinement et réception au Canada*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 54, 2001, p. 201-224.
- Avec Christine LAFLÈCHE, « Le mouvement liturgique au Québec : attentes et espérances de l'*aggiornamento* conciliaire », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II. Enracinement et réception au Canada*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 54, 2001, p. 129-162.
- Avec Frédéric LAUGRAND, « Réception et enracinement de Vatican II en milieu inuit », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II. Enracinement et réception au Canada*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 54, 2001, p. 327-356.
- « La paroisse. Naissance et évolution d'une institution », in : Normand SÉGUIN et Serge COURVILLE (dir.), *La paroisse*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Atlas historique du Québec », 2001, p. 5-13.
- « La paroisse québécoise. Évolutions récentes et révisions actuelles », in : Normand SÉGUIN et Serge COURVILLE (dir.), *La paroisse*, Québec : PUL, coll. « Atlas historique du Québec », 2001, p. 46-60.

- « La rupture des années 1960 », in : Normand SÉGUIN et Serge COURVILLE (dir.), *La paroisse*, Québec, PUL, coll. « Atlas historique du Québec », 2001, p. 114-117.
- « La paroisse. Figure du monde à venir », in : Normand SÉGUIN et Serge COURVILLE (dir.), *La paroisse*, Québec, PUL, coll. « Atlas historique du Québec », 2001, p. 118-121.
- « Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit », in : Hervé LEGRAND et Christoph THEOBALD (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 49-74.
- « Fait culturel et exercice du gouvernement ecclésial : le cas du catholicisme québécois », in : Claude SORBETS et Jean-Pierre AUGUSTIN (dir.), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec, PUL, 2001, p. 104-130.
- « Les défis de l'Église », in : Serge COURVILLE et Robert GARON (dir.), *Québec ville et capitale*, Québec, PUL, coll. « Atlas historique du Québec », 2001, p. 280-291.
- « La réception kérygmatique de Vatican II à sa première étape : le cas du Québec », in : Joseph DORÉ et Alberto MELLONI (dir.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 309-360.
- « Le Canada francophone », in : Joseph DORÉ (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 259-317.

- « La formation des adultes au Québec. Nœuds – passages – enjeux », in : Ambroise BINZ, Robert MOLDO et Alain-Louis ROY (dir.), *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques, pratiques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2000, p. 31-54.
- « Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », in : Bernard KAEMPF (dir.), *Rites et ritualité*, Paris / Bruxelles / Ottawa, Éd. du Cerf / Lumen vitae / Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2000, p. 131-151.
- « Redécouvrir l'essentiel », in : *Actes du Congrès de la Charité*, Beauport, Sœurs de la Charité de Québec, 2000, p. 7-14.
- « Le retour de l'homélie ? », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Faire écho au Verbe. Réinvestir l'homélie*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 15, 1999, p. 5-12.
- « Quand les fidèles parlent des homélies qu'ils entendent et de celles qu'ils souhaitent », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Faire écho au Verbe. Réinvestir l'homélie*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 15, 1999, p. 41-114.
- « Nouvelle compréhension de l'Église », in : *Quand l'évêque préside la liturgie*, Ottawa, Services des éd. de la CÉCC, coll. « Études canadiennes en liturgie » 9, 1999, p. 63-73.
- « La recezione nell'attuale dibattito teologico », in : Hervé LEGRAND, Julio MANZANARÈS e Antonio GARCÍA Y GARCÍA (dir.), *Recezione e comunione tra le chiese*, Bologna, Dehoniane, 1998, p. 27-63.

- « Séjourner en ville. Défi de l'Église », in : Jean-Guy NADEAU et Marc PELCHAT (dir.), *Dieu en ville. Évangile et Églises dans l'espace urbain*, Paris, Montréal, Bruxelles et Genève, Éd. du Cerf, Novalis, Lumen Vitae et Labor et Fides, coll. « Théologies pratiques », 1998, p. 173-198.
- « Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione », in : Maria Teresa FATTORI et Alberto MELLONI (dir.), *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 465-500.
- « Les vota des évêques des diocèses du Québec », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 58, 1997, p. 25-60.
- « La réception dans le débat théologique actuel », in : Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES y Antonio GARCÍA Y GARCÍA (dir.), *La Recepción y la communion entre las Iglesias*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1997, p. 29-70.
- « Vers l'initiation chrétienne », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 14, 1997, p. 15-41.
- « Les relations en initiation chrétienne », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 14, 1997, p. 43-49.
- « Questions en initiation chrétienne », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'initiation chrétienne en devenir*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 14, 1997, p. 67-86.
- « Le partenariat entre les chrétiennes et les chrétiens en regard des ecclésiologies actuelles », in : *Pleins feux sur le partenariat en Église*, Montréal, Paulines, 1997, p. 125-160.

- « *Orbem catholicum*. Un maillon de la législation ecclésiale en matière d'enseignement religieux au XX^e siècle », in : Raymond BRODEUR et Brigitte CAULIER (dir.), *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions XVI^e-XX^e siècles*, Québec et Paris, PUL et Éd. du Cerf, 1997, p. 343-360.
- « Les implications, pour l'Église universelle, de la reviviscence des synodes diocésains », in : CANON LAW SOCIETY OF AMERICA. *Proceedings of the Fifty-Seventh Annual Convention*, Washington DC, The Catholic University of America, 1996, p. 355-376.
- « Repenser l'enseignement religieux à partir du lieu ecclésial », in : Raymond BRODEUR et Gilles ROUTHIER (dir.), *L'enseignement religieux. Questions actuelles*, Ottawa, Paris et Bruxelles, Novalis, Éd. du Cerf et Lumen Vitae, 1996, p. 125-140.
- « L'éducation de la foi des adultes. Un champ éclaté où l'on se retrouve difficilement », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 13, 1996, p. 15-75.
- « Trois décennies d'éducation de la foi des adultes au Québec », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 13, 1996, p. 77-214.
- Avec Marc PELCHAT, « Étapes de la vie adulte et cheminements de foi », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 13, 1996, p. 273-314.

- « Construire un projet en éducation de la foi des adultes », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*, Montréal et Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » 13, 1996, p. 333-378.
- « Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité », in : Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, P.U.L., 1996, p. 73-96.
- « Territorialité et différenciations culturelles. Défi ecclésial et problème théologique », in : Serge COURVILLE et Normand SÉGUIN (dir.), *Espace et culture*, Québec, P.U.L., 1995, p. 155-164.
- « La paroisse. Entre un discours de communauté et une pratique de service public », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *La paroisse en éclats*, Ottawa, Novalis, coll. « Théologies pratiques » 5, 1995, p. 91-115.
- « Rites et récits. Un patrimoine à redécouvrir », in : Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 54, 1994, p. 257-280.
- « L'expérience synodale. Un nouveau modèle de communication en Église ? », in : André TURMEL (dir.), *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, Éditions Pastor, 1994, p. 285-306.
- « De nouveaux modèles ministériels. Repères et conditions », in : Marc PELCHAT (dir.), *Ni curé ni poète. Le personnel laïc en pastorale*, Montréal, Paulines, coll. « Pastorale et vie » 12, 1993, p. 185-229.

- « Droit liturgique et confessant et nouvelles pratiques ministérielles », in : Bernard REYMOND et Jean-Michel SORDET (dir.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, coll. « Le point théologique » 57, 1993, p. 301-309.
- « L'initiation chrétienne des enfants... et des adultes », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 79-93.
- « Des ministères pour le service de l'Évangile », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 199-209.
- « Une nouvelle évangélisation », in : Gilles ROUTHIER (dir.), *Évangéliser, réflexions à l'occasion d'un synode*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 25-39.
- « Foi et vie communautaire », in : Maurice COMEAU (dir.), *Prêtre au Québec aujourd'hui. Actes du colloque sur le prêtre au Québec aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1992, p. 1-13.

Articles dans des revues scientifiques

- « Tensions, réformes et recherche du consensus. Vatican II dans l'itinéraire de l'Église catholique au XX^e siècle », *Horizonte* 9, 2012, 24, p. 963-985.
- « À l'origine de la pastoralité à Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 67, 2012, p. 443-460.
- « L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat », *Recherches de science religieuse* 100, 2012, p. 45-63.

- « Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia », I et II., *La Rivista del Clero italiano* 92, 2011, p. 744-759 et p. 827-841.
- « La tradition pour transmettre aujourd'hui », *Esprit et vie* 241, 2011, p. 2-11.
- « The Reform of the Catholic Church in the Context of a World Church », *The Jurist* 71, 2011, p. 401-421.
- « Le Concile Vatican II. "Se souvenir pour demain" », *Marianum* 179-180, 2011, p. 463-479.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 67, 2011, p. 321-373 (avec la collaboration de Michael QUINSINSKY).
- « Le réseau dominicain, vecteur de la réception de Vatican II au Canada », *Science et Esprit* 63, 2011, p. 385-408.
- « "Les signes du temps". Fortune et infortune d'une expression du concile Vatican II », *Transversalités* 118, 2011, p. 79-102.
- « L'ombre de Karl Barth à Vatican II », *Études théologiques et religieuses* 86, 2011, p. 1-24.
- « Il "martirio dell'amore" o il martirio nel quotidiano », *Rivista del Clero italiano* 91, 2010, p. 751-765.
- « Vatican II, moment d'inflexion dans la conception de l'exercice de l'autorité et de l'obéissance dans l'Église catholique », *Cahiers de spiritualité ignatienne* 129, 2010, p. 21-30.
- « L'Église comme catéchiste », *Lumen Vitae* 65, 2010, p. 247-258.

- « Il Vaticano II, riferimento per la "nuova evangelizzazione" », *La Rivista del clero italiano* 92, 2010, p. 420-441.
- « Le devenir de la vie religieuse au Québec dans la lumière de Vatican II », A et B, *En son nom* 68, 2010, p. 158-169 et p. 195-210.
- « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle », 1 et 2, *Revue théologique de Louvain* 41, 2010, p. 86-112 et 161-179.
- « La ricezione del Concilio. Mentalità, soggetti e tempo di un percorso laborioso », *La Rivista del clero italiano* 91, 2010, p. 263-285.
- « La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation », *La Maison-Dieu* 260, 2009, p. 153-181.
- « La réception de Vatican II dans le mouvement catéchétique », *Lumen vitae* 64, 2009, p. 397-416.
- « Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit* 61, 2009, p. 237-255.
- « Pastoral de la inteligencia y pastoral de la cultura », *Revista de la Universidad de la Salle* 49, 2009, p. 43-69.
- « Asociados para el servicio de los Jóvenes », *Revista de la Universidad de la Salle* 49, 2009, p. 70-96.
- « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in religion/Sciences religieuses* 38, 2009, p. 113-134.
- « Nuovi ministeri, Chiese locali e il futuro della missione », *La Rivista del Clero italiano* 90, 2009, p. 426-440.

- « Reinventar la catequesis en una sociedad plural », *Sinite. Revista de Pedagogía Religiosa* 50, 2009, 150, p. 47-66.
- « A Forgotten Vision ? The Function of Bishops and its Exercise Forty Years after the Second Vatican Council », *The Jurist* 69, 2009, p. 155-169.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 64, 2009, p. 783-824.
- « Les évolutions de l'enseignement théologique au Canada », www.uni-tuebingen.de/INSeCT/wwide/canada-routhier.html (2008).
- « L'Église catholique du Québec mise au défi par les accommodements raisonnables », *Mission* 15, 2008, p. 227-237.
- « Réinventer la catéchèse dans une société plurielle », *Lumen Vitae* 63, 2008, p. 319-337.
- « Adopter la liturgie romaine antérieure à la réforme de 1970. Enjeux et conséquences », *Cahiers de spiritualité ignatienne* 122, 2008, p. 97-108.
- « Le choix des parrains, entre désir et lois », *Lumen Vitae* 63, 2008, p. 199-204.
- « Il Vaticano II come stile », *La Scuola cattolica* 136, 2008, p. 5-32.
- « Héritiers de l'œuvre missionnaire française », *Jeunes et vocation* 126, 2007, p. 149-160.
- « Les "remontrances" adressées aux évêques du Québec. Expression contemporaine d'un droit ancien ? », *Sciences et Esprit* 59, 2007, p. 309-332.

- « Pensare oggi la Chiesa di domani », *La Rivista del Clero Italiano* 88, 2007, p. 406-425.
- « Vatican II. Un concile à interpréter », *Études* 1856, 2007, p. 627-638.
- « La diversité des ministères dans la pastorale diocésaine », www.catho-theo.net/La-diversite-des-ministeres-dans, 2006.
- « Les avants de la Constitution sur la liturgie au Canada francophone », *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 87, 2006, p. 233-263.
- « L'élaboration de la doctrine sur la liberté religieuse et de l'enseignement conciliaire sur l'Église dans le monde de ce temps », *Ephemerides theologicae lovanienses* 82, 2006, p. 333-371.
- « Les défis de la mission dans les sociétés sécularisées. D'un projet d'adaptation à celui d'une refondation », *Mission* 13, 2006, p. 159-176.
- « El Concilio Vaticano II como estilo », *Iglesia Viva* 227, 2006, p. 23-44.
- « When Dividing Lines Become Blurred... », *Cahiers de spiritualité ignatienne* 29, 2006, p. 63-75.
- « Une nouvelle donne en pastorale jeunesse », *Lumen Vitae* 61, 2006, p. 129-142.
- « Per una comunità cristiana grempo di iniziazione. Quali scelte formative ? », *Rivista del Clero italiano* 87, 2006, p. 257-270.
- « Les enjeux d'un débat sur le patrimoine religieux », *Argument* 8, 2006, p. 38-46.

- « El Sueno de un nuevo concilio », *Selecciones de telogia* 45, 2006, 177, p. 57-71.
- « Communautés – réseaux – assemblée. Penser l'Église dans le monde pluriel », *Théophilyon* 11, 2006, p. 71-96.
- Avec collaborateurs, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 61, 2005, p. 613-653.
- « 40 ans après Vatican II. Où en est le mouvement marial », *Istina* 50, 2005, p. 306-336.
- « Le rôle de la famille dans la formation chrétienne », *Lumen Vitae* 60, 2005, p. 451-460.
- « Synthèse du colloque », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 106, 2005, p. 209-216.
- « Le rêve d'un nouveau concile », *Recherches de science religieuse* 93, 2005, p. 249-265.
- « Laïcs et religieux. Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne* 113, 2005, p. 71-82.
- « Espérer contre toute espérance. Le défi des prêtres diocésains, quarante ans après Vatican II », *Prêtres diocésains* 1421, 2005, p. 195-210.
- « A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo », *La Scuola cattolica* 133, 2005, p. 19-52.
- « A quarant'anni dal Concilio », *La Rivista del Clero Italiano* 86, 2005, p. 90-106.

- « Vatican II. The First Stage of an Unfinished Process of Reversing the Centralized Government of the Catholic Church », *The Jurist* 64, 2004, p. 247-283.
- « Les trois pèlerinages conciliaires de Paul VI. Des gestes programmatiques », *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti* 4, 2004, p. 163-192.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 60, 2004, p. 561-577.
- « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 57, 2004, p. 389-405.
- Avec Marlene SHORE et Jean-Philippe WARREN, « Religions et sciences sociales. Un chassé-croisé interprétatif entre histoire, théologie et sociologie », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 57, 2004, p. 365-369.
- « L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 60, 2004, p. 13-51.
- « Nouvelles paroisses. Chance ou impasse pour évangéliser », *Lumen Vitae* 59, 2004, p. 95-108.
- « La réception de Vatican II. Une décennie de travaux et perspectives pour la recherche », *Oecumenica Civitas* 3, 2003, p. 169-192.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 59, 2003, p. 583-606.

- « Les avants de la Constitution sur la liturgie. Les attentes du Canada francophone », *Liturgie, foi et culture* 37, 2003, p. 35-56.
- « Un passage qui déplace le lieu de l'Église », *Catéchèse* 173, 2003, p. 31-56.
- « Passer d'une catéchèse d'entretien à une catéchèse de la proposition », *Catéchèse* 173, 2003, p. 57-62.
- « La réception de Vatican II au Canada. Un processus complexe et sinueux encore inachevé », *Mission* 10, 2003, p. 149-196.
- « Réflexions et considérations finales », *Mission* 10, 2003, p. 317-324.
- « Les défis actuels des institutions de théologie et de sciences religieuses », *Studia canonica* 37, 2003, p. 293-300.
- « Pour un renouveau de la mission, relancer l'interpellation vocationnelle », *Jeunes et Vocations* 108, 2003, p. 121-141.
- « Les jeunes, ferments de la vie religieuse », *Cahiers de spiritualité ignatienne* 105, 2003, p. 91-96.
- « Vatican II – Réception – Mouvement œcuménique. Essai d'articulation », *Oecumenica Civitas* 1, 2002, p. 21-29.
- « Famille, mariage et procréation. Le combat de deux cardinaux canadiens », *Cristianesimo nella storia* 23, 2002, p. 367-428.

- « Assurer la couverture du concile Vatican II au Canada. Les initiatives de l'épiscopat canadien », *Études d'histoire religieuse* 68, 2002, p. 57-72.
- « L'Initiation chrétienne au Québec ou de la difficulté d'enfanter – II », *Lumen Vitae* 57, 2002, p. 85-102.
- « Proposer l'Évangile à nos contemporains marqués par un nouveau rapport au temps », *Mélanges de science religieuse* 59, 2002, p. 37-53.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 58, 2002, p. 177-203.
- « L'iniziazione cristiana in Québec o della fatica a generare figli », *La Scuola Cattolica* 129, 2001, p. 505-526.
- « De multiples lieux pour faire Église aujourd'hui », *Esprit et Vie* 45, 2001, p. 3-9.
- « L'Initiation chrétienne au Québec ou de la difficulté d'enfanter – I », *Lumen Vitae* 56, 2001, p. 441-448.
- « Bilan historiographique de la recherche francophone récente sur Vatican II », *Rivista di storia della chiesa in Italia* 54, 2001, p. 443-468.
- « Entre Révolution tranquille et *aggiornamento* conciliaire. Évolution dans le gouvernement du diocèse de Québec au cours des années 1960 », *Études d'histoire religieuse* 67, 2001, p. 47-56.
- « La déclaration commune sur la Justification. Une étape capitale sur le chemin du dialogue entre catholiques et luthériens », *Oecumenica Civitas* 0, 2000, p. 38-53.

- « L'autorité dans l'Église, un débat sans cesse recommencé », *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, 2000, p. 153-174.
- « Gouvernement centralisé et activité mondialisée. Le cas de l'Église catholique », *Revue internationale de politique comparée* 7, 2000, p. 355-383.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 56, 2000, p. 543-583.
- Avec Riccardo BURIGANA, « La conversion œcuménique d'un évêque et d'une Église. Le parcours œcuménique du cardinal Léger et de l'Église de Montréal au moment de Vatican II », I. « Les premiers ébranlements » : II. « L'engagement résolu », *Science et Esprit* 52, 2000, p. 171-192 et p. 293-319.
- « Le devenir de la théologie catholique au Canada francophone depuis Vatican II », *Transversalités* 72, 1999, p. 57-111.
- « Lectures dialectiques de l'événement conciliaire. Vatican II et le Québec des années 1960 », *Chrétiens et sociétés XVI^e-XX^e siècles* 6, 1999, p. 47-79.
- « Repenser l'exercice du ministère de primauté de l'évêque de Rome dans la perspective de l'encyclique *Ut unum sint* », *Œcuménisme* 136, 1999, p. 26-32.
- « Rethinking the Exercise of the Ministry of Primacy by the Bishop of Rome from the Perspective of the Encyclical *Ut unum Sint* », *Ecumenism* 136, 1999, p. 24-30.
- « L'apport de l'Amérique à l'Église tout entière », *Prêtres diocésains* 1369, 1999, p. 548-564.

- « L'Église catholique entre participation et technocratie », *Revue de droit canonique* 49, 1999, p. 85-103.
- « L'Esprit-Saint dans la diversité de ses dons », *Prêtres diocésains* 1366, 1999, p. 198-211.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 55, 1999, p. 115-149.
- « Associer des laïques au gouvernement de l'Église », *Lumen vitae* 53, 1998, p. 161-169.
- « Pensare la diversità dei ministeri », *Ambrosius* 74, 1998, p. 145-161.
- « Un tournant de Vatican II », *Études d'histoire religieuse* 64, 1998, p. 71-79.
- « L'Évolution d'un père conciliaire. Le cardinal Léger », *Cristianesimo nella storia* 19, 1998, p. 89-147.
- « Reception in the Current Theological Debate », *The Jurist* 57, 1997, p. 17-52.
- « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 53, 1997, p. 435-454.
- « L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente au Québec », *Études d'histoire religieuse* 63, 1997, p. 25-44.
- « Évolution de l'horizon théologique au Québec et réception de Vatican II », *Mission, Journal of Mission Studies* 4, 1997, p. 29-60.
- « Évangile et modèle de sociabilité », *Laval théologique et philosophique* 51, 1995, p. 59-75.

- « Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II », *Revue d'histoire de l'Église de France* 80, 1994, p. 281-302.
- « Le catéchuménat. Indice du changement social et ecclésial. L'exemple du Québec », *Lumen vitae* 44, 1994, p. 69-92.
- « Le catéchuménat. Un signe du rapport de l'Église à la société », *Spiritus* 134, 1994, p. 97-101.
- « La synodalité de l'Église locale », *Studia canonica* 26, 1992, p. 111-161.
- « "Église locale" ou "Église particulière". Querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia canonica* 25, 1991, p. 277-334.

Notices de dictionnaire ou d'encyclopédie

- « Concilio generale e/o ecumenico », in : Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Atlante del cristianesimo*, Turin, UTET, 2006, p. 580-597.
- « École sociale populaire », in : *Oxford Companion for Canadian History*, 2004, p. 195.
- « Vatican II », in : *Oxford Companion for Canadian History*, 2004, p. 642.
- « Baudoux, Maurice », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 45-46.

- « Baum, Gregory », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 46-47.
- « Deschâtelets, Léo », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 91-92.
- « Léger, Paul-Émile », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 166-168.
- « McGuigan, James-Charles », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 191.
- « Pelletier, Georges-Léon », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 211-212.
- « Roy, Maurice », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 232-233.
- « Sanschagrin, Albert », in : Michael QUISINSKY und Peter WALTER (dir.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, Basel und Wien, Herder, 2012, p. 237-238.

À toutes ces publications, il faut ajouter deux ouvrages de vulgarisation, une centaine d'articles de vulgarisation parus dans des revues professionnelles ou sans comité de lecture, des introductions, des préfaces, des liminaires, et plus d'une centaine de recensions publiées dans des revues scientifiques, sans compter celles qu'il a faites depuis 1997 pour sa chronique « Recherches et publications récentes autour de Vatican II » dans le *Laval théologique et scientifique*.

Gilles Routhier a également fait environ deux cents communications scientifiques. En outre, il fut membre du Comité de rédaction de la revue *Liturgie, foi et culture* (1992-1996) et de la *Revue de droit canonique* (1998-2004). Il fut également membre du Comité scientifique de la revue *Œcumenica Civitas* (1999-2003). Actuellement, il est membre du Comité d'orientation de la collection « Théologies pratiques » des Éditions Novalis (1998-), co-éditeur de la revue *Lumen Vitae* (2005-), membre du Comité des promoteurs du site Vivailconcilio.it (2009-), du Comité de direction des *Cahiers internationaux de théologie pratique* (2009-), du Comité éditorial de la revue *Actualidades pedagogicas* (2009-), et du Comité scientifique de la revue *Studia Patavina* (2011-).

G. ROUTHIER, THÉOLOGIE « CATHOLIQUE » ? *LUMEN VITAE* ET L'HOMÉLIE

Par François-Xavier Amherdt

Lors de la rencontre du Comité de rédaction de la revue internationale de catéchèse et de pastorale *Lumen Vitae* à Fribourg, en mai 2012, au moment de déterminer les différents sujets pour 2013 et les contributions à solliciter, nous nous demandions à qui commander un article de fond pour le troisième numéro de l'automne sur le « burn-out et l'épuisement des agents pastoraux ». Je suggérais alors, sous forme de boutade : « Mais à Gilles Routhier, il a certainement écrit quelque-chose là-dessus ». Et voilà que, ô stupeur, l'intéressé nous avoua, presque déconfit et penaud : « Non, sur le burn-out, je n'ai jamais rien publié ». Le directeur du collège de direction, le professeur à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve Henri Derroitte, conclut alors péremptoirement et malicieusement : « Avec notre ami du Québec, la problématique n'est pas tant de savoir sur quoi il a rédigé un texte ou un ouvrage, que de découvrir sur quoi il n'aurait rien écrit ! »

Un théologien « catholique » ?

C'est vrai qu'il est assez paradoxal de parler de ce numéro de *Lumen Vitae* – une revue dont Gilles Routhier est le directeur-adjoint – consacré à l'épuisement des agents pastoraux laïcs, diacres et prêtres, et paru le mois même de son 60^e anniversaire en septembre 2013 ! Car la santé « professionnelle » et le dynamisme infatigable du citoyen du monde qu'est devenu le doyen de la Faculté de théologie et sciences des religions de l'Université Laval à Québec ont

toujours constitué un motif à la fois d'admiration et d'interrogation chez ses jeunes et moins jeunes collègues.

Se jouant des fuseaux horaires, transitant d'un colloque à Gazzada vers une journée d'études à Paris, Bruxelles ou Fribourg et une session de cours concentrés à Montréal, Gilles Routhier appartient à cette catégorie extrêmement réduite de théologiens quasiment « catholiques », au sens de l'universalité de ses champs d'investigation. Car il n'est pas seulement théologien de la pastorale, de la catéchèse, de la liturgie et du droit canonique, mais également théologien systématique, ecclésiologue et historien, le tout avec un fort enracinement dans la Parole de Dieu. La liste, l'ampleur et la diversité de ses publications, monographies, ouvrages écrits en collaboration, éditions, contributions à des livres collectifs, à des revues scientifiques, à des dictionnaires et des encyclopédies, sans parler de ses bulletins de recensions, donnent le tournis.

À l'heure de l'hyperspécialisation, d'un certain risque de cloisonnement entre les disciplines théologiques et entre la théologie et les autres sciences, cette visée « catholique » du jubilaire honoré par le présent volume mérite d'être soulignée à sa juste valeur. Ce n'est qu'avec une telle perspective transversale, interdisciplinaire, internationale et transgénérationnelle, respectueuse des tensions d'avant, pendant et après le concile, que la réception de Vatican II pourra se poursuivre de manière féconde et ses documents datant maintenant de cinquante ans trouver une « perpétuelle jeunesse » dans l'exercice de la théologie, la vie de l'Église catholique et l'élan de la nouvelle évangélisation.

***Lumen Vitae* : à la recherche d'un discours pertinent et crédible**

Pour moi qui ai la joie de le fréquenter, avec ses collaborateurs de la section québécoise (Université Laval et Institut de pastorale des dominicains de Montréal) dans le comité de rédaction de *Lumen Vitae*, en compagnie des partenaires de l'Institut *Lumen Vitae* de Bruxelles, de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique de l'Institut catholique de Paris, de l'Institut supérieur des sciences religieuses de Vérone et de la Faculté de théologie de l'Italie du Nord, j'ai toujours été frappé du souci porté par le professeur canadien de trouver le mot juste et l'angle d'attaque pertinent pour rejoindre le monde contemporain. Il le disait d'ailleurs lors d'une séance organisée avec mes étudiants et doctorants de la Faculté de théologie et du Centre d'études pastorales comparées de l'Université de Fribourg, lorsque nous lui demandions quelle était la préoccupation centrale de ses recherches. Il nous répondit : « Comment parler aujourd'hui au-delà des cercles catholiques ? Comment des évêques s'adressent-ils aux autorités politiques lorsque se discutent un projet de loi en bioéthique ou un décret sur l'école publique ? Comment l'Église peuple de Dieu peut-elle se faire servante de l'humanité et devenir "conversation", ainsi que le préconisait Paul VI dans sa première Encyclique *Ecclesiam suam* et son discours de clôture du concile ? »

Nous pourrions ajouter aujourd'hui, en reprenant les expressions de l'actuel Souverain Pontife : « Comment faire entendre la voix de l'Évangile dans les "périphéries existentielles" de notre monde ? » À cet égard, Gilles Routhier est un véritable fils de *Gaudium et Spes* : consulté comme expert sur des questions de société et comme

correspondant dans les médias, il poursuit son œuvre de vulgarisation intelligente, en une sorte d'« apologétique positive » telle qu'il l'appelait de ses vœux pour le renouveau de la pastorale catéchétique.¹

Réinvestir dans l'homélie ?

Systématicien, historien et praticien, le professeur canadien est aussi amoureux de la Parole. Si je devais quant à moi recueillir un héritage de son œuvre toujours en devenir, c'est celui du goût pour la prédication que je retiendrais. « Réinvestir dans l'homélie » pour « faire écho au Verbe » : que voilà une interpellation qui, près de quinze ans après la publication de l'ouvrage qu'il a dirigé et offert à son maître en homilétique Lucien Robitaille, demeure plus « jeune » que jamais !² G. Routhier y stigmatisait déjà ce qui depuis ne s'est guère amélioré dans l'univers catholique francophone : alors qu'immédiatement après Vatican II des lettres pastorales, des exhortations de conférences épiscopales, des ouvrages, des sessions de formation, des articles et rubriques dans les revues spécialisées avaient fleuri pour faciliter le passage « du sermon à l'homélie », fort étonnamment compte tenu de la belle tradition de la rhétorique sacré de l'Église catholique, depuis les années 1990, c'est quasiment le vide dans l'univers francophone à

¹ Cf. « Réinventer la catéchèse dans une société plurielle », *Lumen Vitae* 63, 2008, p. 319-337, ici p. 326 (numéro intitulé *À société plurielle, transmission nouvelle. Actes du colloque tenu à l'occasion du 50^e anniversaire de Lumen Vitae*).

² *Faire écho au Verbe. Réinvestir dans l'homélie*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 1999, avec deux contributions de G. Routhier intitulées « Le retour de l'homélie ? », p. 5-12 et « Quand les fidèles parlent des homélies qu'ils entendent et de celles qu'ils souhaitent », p. 41-114.

propos de l'homilétique, et ce contrairement aux aires catholique anglo-saxonne et réformée de différentes langues.

Pourquoi ce désintérêt, voire ce désamour ? Pourquoi si peu d'enquêtes auprès des fidèles pour savoir leur degré de satisfaction et leurs attentes à propos de la prédication ? Pourtant la seconde contribution de G. Routhier, dans l'ouvrage collectif mentionné plus haut, fait part du vif intérêt des baptisés à propos de l'homélie, tel qu'ils l'avaient exprimé lors des enquêtes préparatoires à trois synodes québécois des années 1990 !

Dans ce sens, je me réjouis que, sous l'impulsion de mon confrère de l'Université Laval, le comité de *Lumen Vitae* ait décidé de consacrer le deuxième des quatre numéros de 2014 à la thématique de la prédication – en en confiant la responsabilité au comité italo-suisse – et ait littéralement « plébiscité » l'importance de la problématique. Nous le dédions d'ores et déjà au jubilaire que nous fêtons par le présent recueil. Pour que la prédication et l'Église comme maison de la Parole et de l'Esprit « *semper juvenescant* » !

PRÉSENTATION DES CONTRIBUTEURS

François-Xavier AMHERDT (1957), prêtre du diocèse de Sion, est professeur de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, où il est co-directeur du Centre d'études pastorales comparées. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Lumen Vitae* et dirige les collections « Perspectives pastorales » aux Éditions Saint-Augustin, St-Maurice et « Théologie pratique en dialogue / Praktische Theologie im Dialog » chez Academic Press, Fribourg. Ses recherches portent sur la langue et l'esthétique de la prédication, les incidences de l'herméneutique de Paul Ricoeur pour la théologie pratique, la pastorale des funérailles, la catéchèse sacramentelle et les composantes de la nouvelle évangélisation.

Michael ATTRIDGE (1967) est professeur agrégé en théologie, University of St. Michael's College, Toronto (Canada), où il enseigne ecclésiologie, christologie et théologie historique. Il est également directeur du Institute for Research on the Second Vatican Council in Canada. Ses recherches actuelles portent surtout sur la participation des Canadiens à Vatican II.

Darren DIAS (1974) est professeur adjoint, University of St. Michael's College, Toronto (Canada), où il est aussi directeur de la formation pastorale. Spécialiste de la pensée de Bernard Lonergan, ses domaines de recherche sont la relation entre la théologie trinitaire et la diversité religieuse ainsi que l'interface entre la doctrine et la vie et les pratiques de l'Église. Il est membre du comité de dialogue catholique-hindou du Canada.

Massimo FAGGIOLI (1970) a étudié à Bologne, Tübingen et à Québec. De 1996 à 2008, il a été membre de la Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII à Bologne (Italie). Dans ses publications, il se consacre à l'histoire de Vatican II et des débats post-conciliaires, de l'herméneutique de Vatican II et des nouveaux mouvements ecclésiaux. Actuellement, il enseigne dans le département de théologie de la University of St. Thomas (Minnesota, USA).

Michael QUISINSKY (1976) a étudié la théologie et la Romanistik à Freiburg im Breisgau (Allemagne), Tübingen et Paris. Actuellement chargé de cours en théologie fondamentale à l'Université de Fribourg (Suisse), ses recherches portent sur Vatican II, sa réception et son herméneutique ainsi que sur l'interférence entre vie et pensée chrétiennes dans l'histoire et le présent.

Philippe J. ROY (1981) est docteur en histoire (Université de Lyon 3, France) et docteur en sciences des religions (Université Laval, Québec). Il est actuellement chargé de cours à l'Université Laval et chargé de recherche au FNRS (Belgique). Ses recherches portent sur l'histoire du catholicisme contemporain, spécialement sur l'intransigeance catholique, sur les relations entre l'Église catholique et le judaïsme, et sur l'histoire du concile Vatican II.

Karim SCHELKENS (1977) a étudié à la Katholieke Universiteit Leuven (KUL) et l'Université Laval (Québec). Il est actuellement Secrétaire général de l'Association Européenne de Théologie Catholique et enseigne l'histoire de l'Église aux Universités de Tilburg (Pays-Bas) et de

Leuven (Belgique). Ses écrits portent essentiellement sur le concile Vatican II, sur l'oecuménisme, et sur les mouvements ecclésiaux préconciliaires.

Christoph THEOBALD (1946), jésuite, est professeur de théologie fondamentale au Centre Sèvres – facultés jésuites de Paris (France). Il est rédacteur en chef de la revue « Recherches de Science Religieuse ». Spécialiste en théologie systématique, histoire de la théologie moderne et de Vatican II, il est aussi l'un des initiateurs de la pastorale d'engendrement.

Laurent VILLEMIN (1964), prêtre du diocèse de Verdun, est professeur d'ecclésiologie et de théologie des ministères à l'Institut catholique de Paris où il est directeur du Deuxième Cycle. Dans la continuité de sa thèse sur « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction », il concentre ses recherches en théologie du droit et sur les questions théologiques touchant à l'institutionnalité de l'Église. Il est membre du Groupe des Dombes et de comités mixtes de dialogue œcuménique. Il dirige le Centre de recherche sur Vatican II de l'institut catholique de Paris.

INDEX DES NOMS

Abbruzese S.	162
Airiau P.	24
Alberigo G.	29-32, 36, 51, 53-54, 57, 59, 156, 243, 247, 249, 267
Alter K.	158
Amato A.	224
Amherdt F.X.	13, 271, 277
Arens E.	224
Attridge M.	99, 101, 103, 134, 237, 241, 277
Augustin G.	231
Augustin J.P.	251
Autiero A.	51, 54
Avallone E.	81
Avon D.	24

Bacci A.	98
Bacq P.	213
Baier W.	230
Baillargeon G.	238
Ballestrero A.	157
Barth K.	241, 257
Bartoletti E.	157
Battelli G.	156
Baudoux M.	267
Bauer C.	41
Baum G.	153, 267
Beaudin M.	249
Bedouelle G.	57
Beinert W.	43
Beloeil D.	57
Beltrami A.	56
Benoît XVI	21, 24, 28, 32, 38, 41, 102, 168, 172, 178
Beozzo J.O.	54-55

Beretta R.	161
Berlusconi S.	168, 175
Bernardin J.	177
Berten I.	216
Berto V.A.	61, 76-77, 80-81, 94
Billiet J.	58
Binz A.	252
Bischof F.X.	23, 57
Boeve L.	34-35, 38-39, 58, 206, 211, 213-214, 227, 232-233
Bonino J.M.	54
Bordeyne P.	200, 202, 245
Borelli J.	149
Borgman E.	20
Borras A.	181-182, 185, 190, 236
Böttigheimer C.	229
Bourmand D.	20
Bousquet F.	248
Braudel F.	31
Braumann G.	231
Bredeck M.	27, 195
Bressan L.	156, 237, 240-241
Brodeur R.	239, 242-243, 249, 254
Bruckmann F.	229
Brun M.	231
Bulgakov S.	229
Bulman R.	20
Buonasorte N.	26, 156
Burigana R.	265

Cabana G.	67-68, 81
Cadrin D.	237
Cadrin P.	244
Cagnon A.	61
Cahill L.S.	215

Calmel R.T.	82, 91-95
Calvet G.	94
Canosa J.	57
Cantin S.	242
Carboni R.	160
Carli L.M.	72-73, 81
Caron S.	242
Carter A.	103-104
Carter G.E.	99, 104, 107, 109-124
Casarella P.	176
Cassidy E.I.	137
Castán Lacoma L.	61, 63, 65, 67
Caulier B.	239, 243, 246, 249, 254-255
Caza L.	57
Cecchin S.M.	241
Cernera A.J.	25
Chadwick H.	58
Charbonneau J.	103
Chenau P.	58, 81
Chenu M.D.	28, 197, 209
Chinnici J.	56
Christians L.L.	190, 244
Clark W.	133
Clavette S.	244
Clifford C.	101, 237, 241
Coache L.	82, 95, 97
Cody J.	105
Comeau M.	256
Congar Y.	14, 39, 42, 47, 53, 197, 225, 236
Corecco E.	51, 57
Coulon P.	77
Courtney Murray J.	158
Courtois L.	246
Courville S.	248, 250-251, 255
Cullmann O.	224
Cuminetti M.	162

D'Angelo A.	155
Daguet F.	26
Dahlke B.	220
Damilano M.	168
Davidson R.	101
Davie G.	174
Davies M.	27
Day D.	166
de Castro Mayer A.	68, 80
de Jésus-Marie B.	91
De Marco V.	163
De Mey P.	42, 58
de Nantes G.	82, 87-91, 94
de Proença Sigaud G.	61-62, 65, 67, 69-72, 80
De Roo R.	103
De Rosa G.	157
De Witte P.	42
Deissler A.	219
Delgado M.	57
Deneken M.	242
Derroitte H.	244, 248, 271
Deschâtelets L.	268
Deslandres R.	242
Dianich S.	54
Dias D.	125, 277
Dick J.A.	32
Dickinson C.	227
Dim I.O.	56
Dion G.	244
Dolan J.P.	170
Donnelly D.	243
Doré J.	28, 55, 251
Dörmann J.	24
Dossetti G.	28, 30
Duchesneau M.	242
Duke W.M.	105

Dulac R.	93-95
Durand E.	234, 242
Durand J.D.	60

Eggensperger T.	205
Engel U.	205
Ernesti J.	226
Evans G.R.	58
Eyabi F.A.	222

Fabre J.D.	92-95
Faggioli M.	21, 59, 153, 155, 157, 160-161, 163, 278
Fahey M.A.	102
Fairweather E.R.	101, 103
Falconi C.	161
Famerée J.	14, 27, 58, 236, 240, 243
Fattori M.T.	30, 253
Fédou M.	224
Feifel E.	212
Feiner J.	42
Feliciani G.	156
Féret H.M.	197, 205
Fernandéz B.	213
Fitzgerald M.L.	149
Flahiff G.	103
Fleischmann-Bisten W.	44
Fogarty G.P.	158-159
Fortin A.	237, 249
Fossion A.	213
Fouilloux É.	54, 172-173
Fourcade M.	24
François I.	24
Franz T.	222
Fraser J.M.	125

Frazier W.B.	141-144
Fröhlich K.	224
Frost F.	24
Fuchs O.	222

Galilea S.	54
Gallagher T.	126
García y García A.	252-253
Garon R.	251
Gauthier S.	244
Gauvreau M.	246
Geffré C.	232
Gemeinhardt P.	44
Gevers L.	56
Gignac A.	237
Giolo A.	163
Giovagnoli A.	161, 167
Glorieux F.	211
Göllner R.	210, 212
Gomez R.	176
Greeley A.	20
Gregorios III	229
Gregory T.	157
Grillmeier A.	53
Gutiérrez G.	213

Hahn O.	55
Hallensleben B.	229
Harang	81
Häring B.	115
Harvey V.	244
Hauber M.	227
Hegel G.W.F.	41
Henold M.J.	178

Hervieu-Léger D.	173
Heschel A.	209
Higgins M.W.	110
Hilberath B.J.	34, 57, 202, 225, 229
Hoff G.M.	204, 208, 222-223, 229
Hogan L.	117
Hogg W.R.	142
Höhn H.J.	220, 224, 232
Holzer V.	234
Hubert O.	246
Hünemann P.	34, 55, 198, 202, 225, 229, 244-245

Jadot J.	137, 160
Jean Paul I	24, 155
Jean Paul II	24, 153, 156-157, 160-162, 165, 167, 169-170, 172, 175, 182
Jean XXIII	24, 26-27, 30, 53, 73, 88, 134, 167, 195
Jedin H.	19
Jenkins P.	153
Jobin G.	23, 241
Johnson M.M.	105
Jossua J.P.	51, 53, 57, 59

Kaempf B.	252
Kasper W.	200, 202, 217-220, 230-231, 233, 243, 262
Kaufmann L.	195
Keller E.	231
Kelly T.	164
Kenis L.	56, 58
Kennedy T.F.	177
Klein N.	195, 201
Klinger E.	222
Knapp M.	210

Komonchak J.A.	21, 25, 28-29, 38, 53, 110-111, 245
Körner B.	222
Kreutzer A.	234
Kuhn T.	33
Küng H.	33

Laboa J.M.	57
Lafage F.	25
Laflèche C.	250
Laghi P.	160
Lah A.	55
Lamb M.L.	38
Lamberigts M.	30, 36, 56, 159, 243
Laugrand F.	55, 249-250
Le Couëdic J.F.	91
Lécuyer J.	77
Le Goff J.	31
Lefebvre M.	60-62, 66, 68-69, 73, 75-80, 82, 86, 91, 94-98
Lefèvre L.J.	75, 86-87
Léger P.É.	100, 102, 243, 265-268
Legrand H.	14, 29, 238, 245, 251-253
Lehmann K.	51, 198
Lercaro G.	30, 156
Letson D.R.	110
Levering M.	38
Ligotti A.	241
Löhrer M.	42
Lohse E.	231
Lonergan B.	277
Löser W.	53
Luciani A.	→ Jean Paul I
Lüdecke N.	58

Lüning P.	215
Lutz-Bachmann M.	53
Lynch J.	126

Mager R.	242
MacKinnon A.	147
Magister S.	167
Malek R.	56
Malvaux B.	182
Mannion G.	38-39
Manzanarès J.	252-253
Marchetto A.	36-37
Maritain J.	172
Martina G.	56
Martinez de Pison R.	249
Martini G.M.	156, 163
Massa M.S.	56, 166, 177
Matovina T.	176
Maugey A.	237
McCartin J.P.	164
McCool G.A.	25
McGreevy J.T.	170, 177
McGuigan J.C.	268
McManus F.R.	56
Melloni A.	21, 28, 30, 34, 55-57, 156-158, 246-247, 251, 253
Ménard C.	255
Menozzi D.	59
Merrigan T.	211, 227
Messner F.	242
Mettepenningen J.	32
Metz J.B.	213
Meyer zu Schlochtern J.	222, 231
Miggelbrink R.	229, 232
Moldo R.	252

Montini G.B	→	Paul VI
Mooney H.A.		209
Moro A.		162
Morozzo della Rocca R.		159
Morrissey F.		55
Mosis R.		219
Müller C.		203
Müller G.L.		213, 231

Nadeau J.G.	253
Nadeau-Lacour T.	242
Nault F.	248
Neuhaus R.J.	165
Njoku A.	56
Nora P.	32

O'Brien D.J.	170
O'Malley J.W.	20, 27, 122-123, 158
O'Toole J.M.	164, 174
O'Toole R.	126
Ochoa X.	24
Okure T.	243
Ori A.M.	56
Orsy L.	51
Ottaviani A.	74-75, 81, 88, 98

Parrella F.J.	20
Pasture P.	58
Paul VI	24, 47, 55, 72-74, 86, 88, 96, 120, 135, 155-158, 161-163, 165-166, 172, 205, 224, 226-227, 246, 262, 273
Pelchat M.	238, 253-255
Pelletier D.	154, 174

Pelletier G.L.	268
Perrin L.	77,87
Pesch O.H.	209
Peters E.N.	114
Phan P.C.	56, 108
Phillips E.F.	139, 147
Pie IX	25, 27
Pie X	10, 25, 28, 48, 85
Pie XI	49, 156
Pie XII	37-38, 78, 85, 110, 155-156
Poggi L.	160
Pottmeyer H.J.	108
Poulin P.C.	248
Power W.E.	103
Poyo G.E.	176
Pröpper T.	217
Prou J.	61
Przywara E.	215
Pulikkan P.	56
<hr/>	
Quisinsky M.	13, 22, 195, 197, 204-205, 208-209, 214, 227, 232, 257, 267-268, 278
<hr/>	
Rahner K.	215, 227, 230
Ratzinger J.	→ Benoît XVI
Reese T.J.	160, 171
Remenyi M.	223
Rémond R.	225
Reymond B.	256
Riccardi A.	157
Richter G.	229
Ricœur P.	277
Riebe-Estrella G.	176
Ries J.C.	58

Robitaille L.	274
Rodrigue B.	248
Rolheiser R.	245
Romeo A.	81
Rossi M.V.	162
Rousseau Y.	243
Routhier G.	7-10, 13-17, 23, 27, 35, 50-51, 55, 58, 60, 84, 99-102, 134, 156, 181, 195, 200, 234-269, 271-275
Roy A.L.	252
Roy M.	238, 246, 268
Roy P.E.	248
Roy P.J.	14, 22, 35, 48, 53, 134, 235, 237, 240, 278
Ruckstuhl T.	44
Ruffini E.	81
Ruggieri G.	21, 34, 158
Ruh U.	21
Ruhstorfer K.	209
Ruini C.	158
Ruppert L.	219
Rush O.	21, 139, 141

Sallmann M.	224
Salvarani B.	163
Sander H.J.	202, 222
Sanschagrin A.	268
Saresella D.	162
Sarto P.	38
Sauer H.	222
Scatena S.	31, 158, 246-247
Schaller C.	213
Schelkens K.	13, 19, 32, 35, 37, 50, 134, 206, 237, 240, 243, 278
Schillebeeckx E.	35, 39

Schneider M.	229
Schockenhoff E.	217
Schönborn C.	230
Schreiter R.	43
Schulz M.	213
Schulze M.	231
Scott Appleby R.	163-164, 169
Séguin N.	250-251, 255
Sheen F.J.	166
Shore M.	262
Siciliani J.M.	240
Siebenrock R.	222, 225, 229, 231
Siri G.	81
Skydsgaard K.E.	205
Sobrino J.	215, 243
Söding T.	212
Soetens C.	30, 159
Sorbets C.	251
Sordet J.M.	256
Spellman F.J.	158
Sportelli F.	155
Stegemann W.	224
Steinacher P.	42
Steinfels P.	166, 168-169
Suenens L.J.	243

Tagliaferri M.	156
Tan J.Y.	244
Tejerina Arias G.	57
Tenge-Wolf V.	209
Theobald C.	7, 17, 41-42, 58, 212-213, 246, 251, 279
Tillard J.M.	58
Tissier de Mallerais B.	61, 66, 68, 69, 77
Tracy D.	33
Tromp S.	37, 47

Tück J.H.	222
Tura E.R.	54
Turbanti G.	31
Turmel A.	255

Urban H.J.	43
------------	----

Vaccaro L.	156, 237, 240
Van Cangh J.M.	242
Vaucher A.	157
Velati M.	31
Vergottini M.	246
Vian G.	155
Viau M.	238, 247
Villemin L.	181, 200, 238, 245, 279
Villeneuve F.	255
Vilnet J.	200
Voderholzer R.	213
Voisine N.	249
von Balthasar H.U.	215
von Teuffenbach A.	19-20, 22, 26, 37-38

Wagner H.	43, 215
Walter P.	209, 217, 267-268
Warren J.P.	238, 248, 262
Warren D.	126
Wassilowsky G.	23, 243
Weaver M.J.	170
Weibel R.	57
Wendel S.	213
Whelan G.	20
Wicks J.	38
Wilfred F.	243

Index des noms

Witte H.	48
Wolter M.	212
Woodcock Tentler L.	153, 168-169

Zizola G.	167
-----------	-----

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	Christoph THEOBALD	7
INTRODUCTION	Michael QUISINSKY, Karim SCHELKENS et François-Xavier AMHERDT	13
CONTRIBUTIONS	Karim SCHELKENS	
	From Dualism to Plurality. In Defence of a « Catholic Reading » of the Second Vatican Council	19
	Philippe J. ROY	
	La première réception du concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969)	53
	Michael ATTRIDGE	
	New Avenues of Research on Vatican II in Canada. Bishop G. Emmett Carter and the Implementation of the Council in the Diocese of London Ontario	99
	Darren DIAS	
	A Circuitous Route. Implementing <i>Nostra Aetate</i> in Canada	125
	Massimo FAGGIOLI	
	What Happened to Vatican II ? Italian and US Catholicism in the 1970s and 1980s	153
	Laurent VILLEMIN	
	Éléments théologiques fondamentaux de Vatican II pour une articulation entre théologie des ministères ordonnés et mission des laïcs	181

Michael QUISINSKY

« La relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal ». Une contribution du synode extraordinaire de 1985 à l'horizon théologique de la réception de Vatican II

195

BIBLIOGRAPHIE

Philippe J. ROY

Bibliographie des principaux travaux du professeur Gilles Routhier

235

POSTFACE

François-Xavier AMHERDT

G. Routhier, théologien « catholique » ?
Lumen Vitae et l'homélie

271

CONTRIBUTEURS

Présentation des contributeurs

277

INDEX

Index des noms

281

**TABLE DES
MATIÈRES**

297
